А. А. ЩИТОВ

СТАНОВЛЕНИЕ ДИАЛЕКТИКО-МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ФОРМЫ И СОДЕРЖАНИЯ

РОСТОВСКИЙ ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

А. А. Щитов

СТАНОВЛЕНИЕ ДИАЛЕКТИКО-МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ФОРМЫ И СОДЕРЖАНИЯ

Ответственный редактор
доктор философских наук С. Н. Мареев

Ростов-на-Дону

Издательство Ростовского университета
1989

ББК А 512.75
Щ 88

*Печатается по решению редакционной комиссии
по философским наукам
редакционно-издательского совета
Ростовского государственного университета*

Рецензент кандидат философских наук
А. А. Сорокин

Редактор *Г. И. Филимонцева*

Щитов А. А.
Щ 88 Становление диалектико-материалистической концепции формы и содержания.—Ростов н/Д: Издательство Ростовского университета, 1989.— 160 с.

ISBN 5-7507-0191-3

В монографии впервые в отечественной философской литературе рассмотрен генезис категорий формы и содержания на материале исследования мышления в античной, классической западно-европейской и марксистской философии. Отличительной особенностью данного анализа является последовательная реализация метода восхождения от абстрактного к конкретному, что позволило выявить исторические и логические взаимосвязи формы и содержания, формального и содержательного, формальной и диалектической логики. При работе автор опирался прежде всего на важнейшие произведения Аристотеля, Канта, Гегеля и Маркса. Книга рассчитана на специалистов в области философии, политической экономии, истории.

Щ $\frac{0301040100\text{-}036}{M175(03)\text{-}89}$ **Без объявл.**

ISBN 5-7507-0191-3

ББК А 512.75

© Издательство Ростовского университета, 1989

От редактора

Представляемая на суд читателя книга написана в той традиции современной марксистской философии, которая связана главным образом с именем замечательного советского философа Эвальда Васильевича Ильенкова. Это означает, что диалектика здесь рассматривается не просто как абстрактная теория развития «всего», а как теория развития в первую очередь человеческого мышления, в котором и отражается, а потому и представлено развитие всего остального. Это означает также, что категории диалектики рассматриваются здесь не как пустые абстрактные формы для любого содержания, а как формы вместе со своим содержанием. А любое содержание дано нам только как содержание нашего познания, нашего мышления. Поэтому именно такой подход к диалектике позволяет рассматривать категории как содержательные формы.

Принципиальную новизну книги составляет то, что в ней сделана попытка *вывести* категории формы и содержания. Иначе говоря, данные категории берутся не в готовом виде, как в докантовской метафизике, а в их становлении и развитии, начиная с самого простого и элементарного их проявления, которое обозначается как «различие, которое собственно не есть различие» (Гегель). Таким образом, автор анализ генезиса формы и содержания, как это и должно быть, начинает с того, что ни тем, ни другим собственно не является. Но именно это и позволяет ему дать реальное определение и того, и другого. При любом другом подходе обычно определения категорий оказываются формальными и по существу тавтологичными.

Не только при анализе категорий формы и содержания, но и при рассмотрении других категорий материалистической диалектики вообще у нас почти не применялся метод самой материалистической диалектики — метод восхождения от абстрактного к конкретному. В представленной работе он применен последовательно, с пониманием существа дела и плодотворно, что и составляет весьма положительную особенность данной работы.

Если вопрос ставится о выведении категорий, т. е. ставится задача проследить их становление, генезис, то с необходимостью приходится решать также вопрос о том, в каком реальном процессе происходит такое становление категорий. Понятно, что здесь нельзя брать чисто мыслительный процесс, потому что это было бы повторением ошибки Гегеля и всего философского идеализма. Но здесь нельзя исходить и из развития природы как таковой, потому что собственная определенность природы

становится категориальной определенностью только благодаря деятельности мышления. Из этого круга есть только один выход, указанный марксизмом: исходить не из природы как таковой и не из мышления как такового, а из *процесса практического изменения* природы общественным человеком.

Иначе говоря, единственный путь выведения категорий — прежде всего анализ практической деятельности, взаимодействия человека и природы в процессе труда. Такой подход у нас почти не применяется, более того, очень редко осознается его суть и необходимость. Автор монографии понимает и необходимость, и суть данного подхода и стремится его реализовать в своем исследовании категорий формы и содержания.

Оставляя теперь читателя наедине с этой книгой, хочется предупредить его, что это не развлекательное чтение, хотя здесь нет нарочитых усложнений и напускной важности, которые довольно часто так свойственны нашей философской литературе. Как сказал Ян Коменский, что находится во взаимной связи, должно и излагаться в той же самой связи. И путь тут выбирать не приходится: он должен соответствовать внутренней логике развития самого содержания. Автор стремится идти именно этим путем. И читателю ничего другого не остается, кроме как проделать тот же самый путь. Другого просто нет. Но в его конце он будет вознагражден — его знание диалектики серьезно обогатится.

С. Мареев

ВВЕДЕНИЕ

Задача революционного обновления общества, сконцентрированная в перестройке всех социально-экономических и политических отношений, не может быть успешно решена без теоретического обоснования тех преобразований, которые осуществляются во всех сферах общественной жизни. И здесь, как и всегда в переломные периоды нашей истории, теоретическая мысль обращается к «живой душе марксизма» — к материалистической диалектике, выступающей наиболее полным и универсальным методом познания и преобразования реальной действительности. Именно материалистическая диалектика помогает осознать сложный, многообразный и противоречивый характер общественного развития, и не только осознать, но и сформировать новый способ мышления, отвечающий потребностям творческого осмысления современных процессов и явлений.

Последнее положение прямо обязывает наших философов вести всестороннюю разработку материалистической диалектики как логики и теории познания современного материализма и на этой основе осуществить теоретическое осмысление и практическое разрешение актуальных вопросов общественного развития. На путях решения данных проблем особенно важным оказывается содержательное исследование основных категорий материалистической диалектики, выяснение их сущности в генезисе историко-философского и общественно-политического движения, раскрытие их значения для теории и практики социалистического общества. В этом направлении уже проделана большая работа, достигнуты серьезные успехи в исследовании отдельных категорий материалистической диалектики, таких, как противоречие, абстрактное и конкретное, историческое и логическое, и др. И все же еще не все проблемы изучены с той тщательностью и последовательностью, которой они заслуживают, что и заставляет автора работы обратиться к тем категориям, которые требуют более углубленного исследования. К числу таковых, несомненно, относятся категории формы и содержания, так как они не проанализированы в соответствии с теми требованиями, которые выдвигаются современным уровнем развития общественных и естественных наук.

Необходимость исследования категорий содержания и формы обусловлена прежде всего выполнением завещанной В. И. Лениным задачи: создания Логики (с большой буквы), т. е. последовательно развернутой диалектики, понимаемой как логика и теория познания современного материализма, выполнение которой требует систематической разработки основных категорий диалектики, и в первую очередь тех, которые недостаточно изучены в нашей литературе, и к их

числу, несомненно, относятся категории содержания и формы. Диалектико-материалистический анализ формы и содержания необходим и для адекватного усвоения логики «Капитала», поскольку сердцевиной его является впервые проведенный Марксом анализ стоимости со стороны формы. И здесь, только опираясь на диалектику формы и содержания, можно ответить на главный вопрос марксистской теории стоимости: почему содержание — стоимость — приобретает при капитализме такую форму — форму меновой стоимости? Именно анализ стоимости со стороны формы составляет принципиальное отличие марксистской теории стоимости от всех предыдущих, и так как он часто не вскрывается, то и появляется возможность отождествления теории стоимости К. Маркса с теорией стоимости его предшественников — А. Смита и Д. Рикардо.

Диалектика формы и содержания является ключом не только к пониманию марксистской теории стоимости, но и к уяснению методологической роли таких фундаментальных понятий марксистской философии, как «содержательная форма», «превращенная форма» и «формальная форма». Так, понятие «содержательная форма» лежит в основе исследования различных формообразовательных процессов как в сфере общественного бытия, так и в сфере общественного сознания, внутреннюю целостность которых можно осмыслить, только опираясь на категорию «содержательная форма», так как только с ее помощью можно строго определить понятия «общественно-экономическая формация», «форма материального производства», «форма общественного сознания». Понятие «превращенная форма» является базовым для раскрытия противоречия между «видимым движением системы и ее действительным движением» (1, т. 26, ч. 2, *178*)* и определения таких социальных феноменов, как отчуждение, овеществление, фетишизм и др. Особое значение для современной науки имеет понятие «формальная форма», что обусловлено возрастающей формализацией, аксиоматизацией, интерпретацией научного познания и в связи с этим необходимостью строгого определения границ формализации, выяснения взаимоотношения формальных и содержательных методов в развитии научного мышления и проведения на этой основе критики современных позитивистских концепций.

Однако если обратиться к современной литературе, то окажется, что категориям содержания и формы посвящены одна-две монографии и чуть более десятка журнальных статей, где данные категории берутся уже в готовом виде и в основном обсуждаются или количество признаков, присущих им, или возможные аспекты их взаимоотношения *между собой, или их прикладное значение для анализа различных*

---

* Здесь и далее указанные в скобках цифры обозначают номер литературного источника, тома, части произведения, а также страницы (курсив).

проблем познания и практики. Такое чисто прагматическое отношение к категориям формы и содержания приводит к тому, что теряется их внутренняя взаимосвязь между собой, появляется их многозначность и «многоликость», и особенно наглядно это проявляется в разноплановости определений категории «форма». Так, в литературе выделяется «форма проявления» и «форма выражения», «абстрактная и конкретная форма», «внешняя и внутренняя форма», «форма содержательная и формальная» и т. д. Такое разнообразие не связанных внутренне между собой понятий формы в конечном итоге привело к тому, что форма потеряла свою конкретную философскую определенность.

Основной методологический недостаток всех работ, посвященных анализу категорий формы и содержания, заключается в том, что авторы, занимающиеся проблемой взаимоотношения формы и содержания, берут за исходный уровень их исследования не простейшее взаимоотношение этих категорий, но то, которое присуще развитым ступеням познания. Здесь та же ошибка, которую Маркс обнаружил в исследованиях буржуазных политэкономов, которые рассматривали «прибавочную стоимость не в чистом виде, не как таковую, а в особых формах прибыли и ренты» (1, т. 26, ч. 1, *6*). Эту же ошибку можно встретить также во всех современных трудах, посвященных анализу и формы и содержания, так как и здесь берут, например, форму в ее наиболее развитом виде и тогда исследуют превращенную, иррациональную или субстанциальную форму, не рассматривая ее предварительно «как таковую», т. е. в чистом виде.

Однако то, что в исследовании категорий содержания и формы не выделяется понятие «форма вообще», т. е. не реализуется один из важнейших принципов диалектической логики — принцип рассмотрения в чистом виде, является очень показательным, так как этот недостаток возникает всегда там, где отсутствует историзм в рассмотрении категорий. И все дело в том, что именно принцип историзма требует прежде всего выделения того неизменного, постоянного и устойчивого, что присуще каждой категории в любом логическом учении, чем и устанавливается преемственность в развитии категорий. И только выявив то общее, что имеет рассматриваемая категория на всех ступенях своего исторического развития, автор данной монографии обращается к анализу тех различий, которые органически присущи каждому отдельному ее этапу.

Отсутствие в современных работах, посвященных категориям содержания и формы, принципа историзма и других важнейших принципов диалектики объясняется тем, что рассмотрение этих категорий осуществляется без выделения того реального процесса, в котором происходит их становление. Для философии марксизма (а также и для данной работы) таким процессом является процесс «изменения природы человеком», т. е. труд, практика, производство,

выступающие основой возникновения и развития человеческого мышления. Именно процесс практического изменения природы общественным человеком выступает определяющим моментом для выведения категорий, поскольку именно «**практическая деятельность человека миллиарды раз должна была приводить сознание человека к повторению различных логических фигур, дабы эти фигуры могли получить значение аксиом**» (2, т. 29, *172*). Это положение В. И. Ленина говорит и о необходимости рассматривать категории мышления в становлении, в развитии, что обязывает философов-марксистов вести разработку материалистической диалектики как логики с позиций конкретного историзма, т. е. той высшей формы развития, которая выражается в диалектике исторического и логического. Это же относится и к категориям формы и содержания, которые также должны быть поняты как исторически возникающие формы мышления, и потому их необходимо вывести, опираясь на весь исторический опыт развития общественной практики и человеческого мышления.

И наконец нужно отметить, что автор мало ссылается на современные работы, посвященные рассматриваемой теме, и совсем не полемизирует с авторами, писавшими о проблеме формы и содержания. Все это сделано сознательно, так как критиковать — не обязательно указывать пальцем, это во-первых; а во-вторых, что самое главное, критика должна быть «снимающей», т. е. должна не просто фиксировать негативные стороны противоположной позиции, но и осуществлять по отношению к ней диалектическое отрицание. Последнее же возможно только в том случае, если и критикуемая, и критикующая стороны имеют общее основание, по отношению к которому как раз и осуществляется отрицание. Таким основанием для рассматриваемой проблемы может быть только конкретно-исторический механизм взаимодействия формы и содержания мышления, который не проанализирован в ранее проведенных исследованиях и в воспроизведении которого автор видит главную цель своей работы.

Глава I
Тождество формы и содержания

§ 1. Об «абстракциях вообще», или к проблеме начала

Изучение любой проблемы с позиций материалистической диалектики, а тем более проблем самой диалектики требует прежде всего определения исходного начала научного познания. Это обусловлено тем, что в основе диалектического исследования всегда лежит идея развития, которая в научном познании реализуется через метод восхождения от абстрактного к конкретному. Именно метод восхождения от абстрактного к конкретному предполагает в качестве первоочередной задачи выделение исходной точки восхождения, определения того пункта, где начинается процесс самоопределения предмета.

Последняя задача является одной из самых сложных в процессе познания, или, как писал К. Маркс в предисловии к первому изданию «Капитала», «всякое начало трудно». Эта истина справедлива не только по отношению к капиталу, но и по отношению к определению начала исследования любой органически развивающейся целостности, так как начало в этом случае «должно быть или чем-то опосредствованным, или чем-то непосредственным: и легко показать, что оно не может быть ни тем, ни другим; стало быть и тот и другой способ начинает находить свое опровержение» (9, т. 1, *123*). Отсюда следует, что начало должно быть одновременно и непосредственным, и опосредствованным, так как в противном случае оно окажется односторонним и будет опровергнуто в деятельности рефлексии. И Гегель, которого мы только что процитировали, разрешает эту трудность, опираясь на диалектику как всеобщую теорию развития, для которой предметы не есть нечто абсолютное, застывшее и неизменное, но, наоборот, представляет собой вечные процессы возникновения и уничтожения, порождения нового и отрицания старого. И хотя он распространяет диалектику только на предметы духовной культуры, однако концепция развития дает ему возможность правильно решить проблему начала как проблему соотношения непосредственного и опосредствованного уже в пределах ее идеалистической постановки.

В основу диалектики непосредственного и опосредствованного в становлении предмета Гегель полагает противоречие между результатом развития и процессом, порождающим этот результат. Такое противоречие первоначально выступает как противоречие между непосредственными фактами, с анализа которых начинается духовная

деятельность, и целью, реализуемой в ходе этой деятельности. Осуществление же цели всегда предполагает наличие необходимых средств для своей реализации, и здесь важно подчеркнуть, что эти средства не безразличны по отношению к самой цели, но всегда заключают в себе ее определенность. Эта специфичность средств проявляется в определенности деятельности по воплощению цели, так как человеческая деятельность тем целесообразнее, чем быстрее и точнее помогает достичь поставленной цели.

Однако полного совпадения цели как идеального мотива деятельности с реальным ее результатом не происходит, так как средства всегда привносят в деятельность собственный момент, детерминирующий весь процесс реализации цели. Именно поэтому развитие научного познания происходит как опосредствование, т. е. постоянное соотнесение и переработка исходных данных с помощью средств научного познания. В конечном результате опосредствование «снимает само себя», и полученное знание выступает как единство результата и порождающего его процесса. Но поскольку здесь происходит «снятие» движения опосредствования, то итоговый результат опять выступает как непосредственный, но уже как результат, обогащенный всем предшествующим процессом развития. Следовательно, у Гегеля непосредственное выступает и как исходный пункт развития, и как его конечный результат, а опосредствование и есть та форма, с помощью которой осуществляется сам процесс развития, т. е. «развитие есть не что иное, как опосредствование» (10, т. 1, *193*).

Опираясь на двойственное значение категории «непосредственное», Гегель успешно решает проблему начала, так как предполагает, что в философии «есть первое непосредственное положение, не доказанное, не являющееся результатом, так как вообще она должна с чего-либо начинать. Но то, чем философия начинает, есть лишь относительно непосредственное, так как оно должно явиться результатом в другом конечном пункте. Она — цепь, не висящая в воздухе, не непосредственно начинающаяся, а круглящаяся» (7, т. 7, *25*). И каждый круг философского познания завершается «возвратом якобы к старому», так как «в философии движение вперед есть скорее возвращение назад и обоснование» (9, т. 1, *127*). Это обоснование и есть процесс опосредствования, который в каждом круге философского познания возвращается к непосредственному и конкретизирует его, полагает его как опосредствованный результат.

Так, в «Феноменологии духа» Гегель начинает анализ с «простейшего явления духа», с непосредственного — чувственного — сознания и, вскрывая присущую ему диалектику отрицательности, прослеживает развитие этого сознания от его исходной формы — чувственного сознания — до Абсолютного сознания, которое также непосредственно, поскольку здесь «противоположность между субъективным и объективным (в ее обычном значении) отпадает»

(10, т. 1, *121*), *однако это уже не чувственная, но логическая* непосредственность. Такое совпадение субъективного и объективного фиксируется в категории «чистого бытия» — первой, а потому и непосредственной, категории «Науки логики», где и происходит дальнейшее опосредствование «чистого бытия».

В истории марксизма проблема начала во всей своей диалектической сложности и остроте впервые встала перед его основоположниками в 50-е гг. XIX в., в период полного обоснования теории научного социализма, так как к этому времени социализм был окончательно понят как необходимый результат развития экономических противоречий капиталистического общества. Данным обстоятельством и объясняется поворот Маркса в эти годы к экономическим проблемам, что нашло свое выражение, в частности, в анализе экономических взглядов Прудона, в доказательстве несостоятельности теории денег и ренты Д. Рикардо, в уничтожающей критике вульгарных экономических теорий Бастиа и Кэри.

Первым результатом этой работы явилось знаменитое «Введение», которое Маркс написал как вступление к работе «К критике политической экономии», однако позднее «по более основательном размышлении» он его опустил, чтобы не предвосхищать выводов своего исследования. Во «Введении» Маркс непосредственно рассматривает проблему начала и делает вывод о том, что в исходном пункте исследования любой органически развивающейся целостности должны быть выявлены «всеобщие абстрактные определения» или «абстракции вообще», в которых фиксируется «*всеобщее* или выделенное путем сравнения общее» (1, т. 46, ч. 1, *21*). Следовательно, первой задачей научного познания, опирающегося на диалектику, является выделение и фиксация в понятии всеобщего, поскольку уже такая простейшая логическая операция, как сравнение, возможна только тогда, когда предметы имеют общее основание, т. е. нечто «третье», по отношению к которому происходит их соотнесение друг с другом. При этом всеобщее, которое выделяется в результате сравнения, «есть только принадлежащее всем единичным, то, что им всем обще» (10, т. 1, *21*), является первой формой всеобщего в познании, и в диалектической традиции оно получило название абстрактно-всеобщего.

В диалектически развивающихся процессах абстрактно-всеобщее фиксирует то одинаковое — общее,— что имеет предмет на различных ступенях своего развития. И это общее выражает его «основную конструкцию», которая составляет первичное (исходное) отношение данного предмета, и поэтому она постоянно воспроизводится на всех последующих этапах его дальнейшего развития. Здесь та же ситуация, что и с металлическим обращением, которым буржуазный процесс производства овладевает прежде всего «как переданным ему в готовом виде органом», который, «хотя постепенно и преобра-

зовывается, однако постоянно сохраняет свою основную конструкцию» (1, т. 13, *134*). Такой же «основной конструкцией» является и идеальная паровая машина Карно, которая не существует в действительности, так как выделена в «чистом виде», но реализуется в любой конкретной паровой машине. В теории такие «основные конструкции» выражаются с помощью «абстракций вообще», и у Маркса, например, встречаются определения «производство вообще», «потребление вообще», «деньги как таковые» и т. д. Гегель также считал, что начало познания «всегда и необходимо начинается с приобретения знания общих принципов и точек зрения, чтобы сперва только дойти до мысли о существе дела вообще» (7, т. 4, *3*).

Однако выделение «абстракций вообще» в качестве исходных в процессе познания не исчерпывает полностью Марксова решения проблемы начала, так как известно, что в классической политической экономии Рикардо, например, также считал исходным понятием своей системы понятие «труд вообще». Для того же, чтобы правильно уяснить специфику Марксова решения проблемы начала с помощью «абстракций вообще», необходимо помнить о том, что он обосновывает свое учение уже на теоретическом этапе развития экономической науки, хотя ему предшествовал эмпирический этап, который, наоборот, заканчивается выделением «абстракций вообще».

Действительно, Маркс в качестве исходных моментов научного познания рассматривал «абстракции вообще» уже в работе «К критике политической экономии», но этому предшествовала огромная теоретическая работа по анализу имевшихся экономических учений, которая впоследствии нашла отражение в «Теориях прибавочной стоимости». Именно в этот период он выделил два пути развития экономической науки: «Первый путь — это тот, по которому политическая экономия исторически следовала в период своего возникновения. Например, экономисты XVII столетия всегда начинают с живого целого, с населения, нации, государства, нескольких государств и т. д., но они всегда заканчивают тем, что путем анализа выделяют некоторые определяющие абстрактные всеобщие отношения («абстракции вообще».—*А. Щ.*), как разделение труда, деньги, стоимость и т. д. Как только эти отдельные моменты были более или менее зафиксированы и абстрагированы, стали возникать экономические системы, восходившие от простейшего — труд, разделение труда, потребность, меновая стоимость и т. д.— к государству, международному обмену и мировому рынку» (1, т. 46, ч. 1, *37*).

Два пути развития экономической науки предполагают два противоположных подхода к решению проблемы начала, так как если второй — теоретический — путь развития начинается с «абстракций вообще», то первый — эмпирический — берет свое начало с исследования «живого целого», с «чувственно-конкретного». Но уже это первое представление о предмете научного познания как о «чувствен-

но-конкретном» отделяет научную форму сознания от сознания обыденного, которое базируется на стихийно-эмпирических представлениях людей, захваченных сферой собственно материального производства. И самое главное их отличие заключается в том, что научное познание с момента своего возникновения движется, опираясь не на индивидуально-психологические представления субъекта, но на представление о всеобщем, т. е. о той реальной целостности, которая существует объективно, независимо от индивида и воспроизводится средствами научного познания.

И здесь, на первом пути развития экономической науки, также возникает проблема исходных абстракций, но уже не «абстракций вообще», а тех первоначальных понятий, которые фиксируют предмет научного познания на уровне созерцания и представления. Характер этих понятий, как и любых других, всегда детерминирован характером той познавательной концепции, на которую сознательно или бессознательно опирается каждый мыслитель в своем творчестве. Что же касается буржуазных экономистов, то их взгляды были ориентированы на философию Локка, которая «служила всей позднейшей английской политической экономии основой для всех ее представлений» (1, т. 26, ч. 1, *371*). Гносеологическая концепция Локка была сформирована в русле материалистической традиции Нового времени, основная задача которой заключалась в том, чтобы очистить зарождающуюся науку от всех религиозных догматов и схоластических установок. Поэтому материализм настаивал на том, что индивид сам, без помощи бога, может познать как объекты материальной действительности, так и собственные интеллектуальные действия. В итоге субъект познания был сведен к отдельно взятому, эмпирически существующему индивиду, истолкованному антропологически и натуралистически, т. е. рассматриваемому как часть природы, но не как продукт общественного развития. Поскольку же все общественные связи и отношения субъекта здесь игнорировались, в познании он выступал как изолированный от всех социальных связей и отношений «естественный» индивид — гносеологический Робинзон. Реальным же основанием такого истолкования субъекта познания являлись участники материального производства этого периода — эпохи первоначального накопления капитала, для которой обособленность была наиболее характерной чертой как внутри всего общественного производства, так и между отдельными его участниками. Следовательно, именно эпоха первоначального накопления была реальным процессом абстрагирования индивидов, и в науку данная абстракция была только перенесена и воспринята в качестве модели познавательной деятельности.

Непосредственность и обособленность присущи не только субъективной стороне познания, но и объективной, поскольку здесь «предмет, действительность, чувственность берется только в форме

объекта, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно» (1, т. 3, *1*). И процесс познания протекает непосредственно, так как представляет собой чувственное созерцание внешних предметов и фиксацию их образов в механизмах психики. Поскольку же предмет познания существует только как предмет созерцания, то предполагалось, что познание не должно ничего в нем изменять и обязано воспроизводить его в понятиях таким, каким он существует естественно, сам по себе, независимо от всякого познающего субъекта.

Это же относится и к исходному понятию политической экономии, фиксирующему то всеобщее производственное отношение, которое является основополагающим в экономической науке. Это понятие стоимости, и на первом этапе развития экономической науки впервые его правильно определили физиократы, так как они выводили понятие стоимости и ее формы — прибавочной стоимости, прибыли и другие из анализа труда, трудовых отношений, тогда как «до физиократов прибавочная стоимость,— т. е. прибыль, прибавочная стоимость в форме прибыли,— выводилась исключительно из *обмена*, объяснялась продажей товара выше его стоимости» (1, т. 26, ч. 1, *9*). Однако сам труд, определяющий стоимость, физиократы рассматривали не как абстрактный труд, не как «труд вообще», но в той его форме, в какой он существует для чувственного восприятия, т. е. в форме чувственно-конкретного явления, как труд, прилагаемый к земле.

Иначе говоря, физиократы отождествляли абстрактный и конкретный труд, так как в качестве источника стоимости брали только труд в конкретном значении земледельческого труда. Последний они считали единственно производительным, т. е. дающим приращение над первоначально авансированной стоимостью, но само приращение — прибавочную стоимость — они опять-таки рассматривали в натурально-вещественной форме, как избыток урожая над первоначально произведенными затратами. И это свидетельствует о том, что физиократы «стоимость сводят к потребительной стоимости, а последнюю — к веществу вообще» (1, т. 26, ч. 1, *17*). Опираясь на чувственно-конкретное определение труда, физиократы и все другие экономические формы фиксировали только в «материально осязательном виде» (Маркс), поэтому и понятия, их отражающие, были непосредственными копиями экономических отношений, данных в чувственном созерцании.

И наконец, проблему начала физиократы также решают, опираясь на тот естественный порядок экономических отношений, каким он предстает в чувственном восприятии, и с этой позиции, как замечает Маркс, «ничто не кажется более естественным, как начать с земельной ренты, с земельной собственности, так как ведь она связана с землей, этим источником всякого производства и всякого суще-

ствования, и с земледелием, этой самой первой формой производства во всех сколько-нибудь прочно сложившихся обществах» (1, т. 46, ч. 1, *43*). И здесь же Маркс добавляет: «Однако нет ничего более ошибочного». Он имеет в виду тот общеизвестный факт, что естественный порядок вещей, представлений и явлений всегда оказывается противоположным тому их порядку, который определяется сущностью исследуемой конкретности. Поэтому дальнейшее движение экономической науки от физиократов к А. Смиту было движением ее от анализа явлений к исследованию сущности, от непосредственного отражения объекта познания к его опосредствованному освоению с помощью научных понятий, что нашло свое выражение в отделении стоимости от потребительной стоимости, конкретного — земледельческого — труда от труда абстрактного — «труда вообще».

В учении А. Смита заканчивается первый путь развития экономической науки, для которого было характерно движение от чувственно-конкретного к абстрактному, и начинается второй, где главным методом познания становится уже восхождение от абстрактного к мысленно-конкретному. К этому времени отдельные категории были «более или менее зафиксированы», и потому «стали возникать экономические системы, восходившие от простейшего — труд, разделение труда, потребность, меновая стоимость и т. д.— к государству, международному обмену и мировому рынку» (1, т. 46, ч. 1, *37*). На долю А. Смита как раз и выпала задача первого сведения имеющихся экономических знаний в единую систему, и здесь проблема начала уже не могла быть решена тем «естественным» путем, как это получилось у физиократов. А. Смит в качестве исходного понятия своей системы уже вполне сознательно выделяет понятие «труд», и здесь имеется в виду любой труд, производящий товары, т. е. труд, лишенный всякой отраслевой специфики. Этот труд и есть «труд вообще», и именно А. Смит первый его выделяет в качестве источника стоимости и делает исходным пунктом исследования физиологии буржуазной системы производства.

Однако А. Смит, опираясь на теоретико-познавательную концепцию эмпиризма, не может в своем учении последовательно реализовать трудовую теорию стоимости, и поэтому наряду с глубоким анализом экономических явлений он некритически воспроизводит и поверхностные представления агентов буржуазного производства. Отсюда у А. Смита и два способа понимания буржуазной действительности — эзотерический и экзотерический, так как, «с одной стороны, он прослеживает внутреннюю связь экономических категорий. ⟨...⟩ С другой стороны, он ставит рядом с этим связь, как она дана видимым образом» (1, т. 26, ч. 2, *177*). Двойственность теоретической позиции А. Смита была обусловлена двойственным положением самой буржуазии, так как, с одной стороны, она была вынуждена бороться с феодальными воззрениями и для их опровержения

необходимо было проникать в сущность экономических отношений, но, с другой, буржуазия не была заинтересована в раскрытии тайны капиталистического способа производства и в выяснении его преходящего характера. Кроме того, на выводы А. Смита большое влияние оказали и «технические трудности» научного исследования. Так как он впервые сводил в единую систему существовавшие экономические знания, то, естественно, имел дело с разработками экономических проблем различного уровня. Иногда они и вообще отсутствовали, и тогда ему приходилось их просто описывать.

Эта двойственность теоретических взглядов А. Смита особенно отчетливо проявилась в истолковании им исходного пункта экономической науки. Так, рассматривая сферу производства, он совершенно правильно выделяет стоимость в качестве исходной всеобщей категории и определяет ее количеством затраченного труда. Однако в сфере обращения А. Смит уже отказывается от первоначального определения стоимости, поскольку считает, что здесь стоимость не всегда определяется трудом, так как в обращении «товары гораздо чаще обмениваются, а поэтому и сравниваются с другими товарами, чем с трудом. Поэтому более естественным является расценивать их меновую стоимость количеством какого-нибудь другого товара, а не количеством труда, которое можно на них купить» (29, *39*). Когда же А. Смит переходит к сфере распределения, то у него появляется новый взгляд на стоимость, так как здесь он ее определяет уже суммой прибыли, заработной платы и ренты. Отсутствие монизма в рассуждениях Смита можно опять-таки объяснить только его гносеологической позицией, так как эмпиризм Локка рекомендовал содержание всеобщих понятий черпать только из созерцания, и поэтому характер их был всегда относителен, поскольку постоянно корректировался данными чувственного опыта.

Наиболее последовательно в домарксистской политической экономии проблему начала решал Д. Рикардо. Маркс так охарактеризовал этот момент в его учении: «...появляется Рикардо и кричит науке: «Стой!». Основа, исходный пункт для физиологии буржуазной системы — для понимания ее внутренней органической связи и ее жизненного процесса — есть определение *стоимости рабочим временем*. Из этого Рикардо исходит и заставляет затем науку оставить прежнюю рутину и дать себе отчет в том, насколько остальные категории, развиваемые и выдвигаемые ею,— отношения производства и обмена,— соответствуют или противоречат этой основе, этому исходному пункту...» (1, т. 26, ч. 2, *178*). Следовательно, и Рикардо в качестве исходной всеобщей категории своей системы выдвинул понятие стоимости, которую, так же как и Смит, определял количеством «труда вообще», так как утверждал, что «труд является основой всякой стоимости» (28, *40*). Однако при анализе взаимоотношений всеобщего понятия своей системы — стоимости — с другими катего-

риями экономической науки Рикардо более последовательно проводит принцип монизма, так как не изменяет понятие стоимости при переходе исследования из одной сферы в другую, но, наоборот, строго прослеживает соответствие этих сфер внутренней основе буржуазного способа производства.

Вместе с тем и у Д. Рикардо проблема начала не получает до конца последовательного разрешения, что и послужило источником многих противоречий его системы и в конечном счете явилось причиной ее разрушения. И трудности, с которыми он столкнулся, также коренились в методологии исследования, поскольку Д. Рикардо сознательно опирался на «эвклидову» дедукцию со всеми ее традиционными минусами. Здесь прежде всего имеется в виду ее формальный характер, проявляющийся по отношению к процессу вычленения исходного понятия системы, так как дедукция Д. Рикардо совершенно безразлична к его определению и обосновывает только процесс следования одного положения из другого. Поэтому как Эвклид в своих аксиомах уже полагал определенное понимание пространства, так как исследовал только реальное — физическое — пространство, так и Д. Рикардо в своей системе уже исходил из определенного понимания труда, поскольку рассматривал его только в форме простых физиологических затрат рабочей силы. Такой характер труд имеет в любом обществе, и именно поэтому он фиксируется в понятии «труд вообще», так как оно действительно выделяет только то общее, что имеет труд во всех общественно-экономических формациях.

Однако «абстракции вообще», фиксируя у Рикардо только то общее, что имеет товарное производство на всех этапах своего развития, как раз отвлекаются от того, что составляет основу всякого развития,— от момента различия в этом движении. Последний момент обусловлен тем, что его дедукция сопоставляет только то однородное, что имеет исходное понятие и анализируемый факт, и поэтому Рикардо в последующем вычленяет только те признаки трудовой деятельности, которые уже заключены в исходном понятии — понятии «труд вообще» — и исключает все другие определения труда, как не принадлежащие ему с необходимостью. В итоге Д. Рикардо сумел последовательно объяснить только законы простого товарного производства, но специфику товарно-капиталистического производства, как производства, исторически, развивающегося на его основе, его абстракции схватить уже не могли. И поэтому он постоянно смешивает определения простого товарного производства и производства капиталистического развития, что и послужило источником многих противоречий его системы и в конечном счете стало главной причиной ее разрушения.

К. Маркс в качестве исходного пункта анализа также выделяет «абстракции вообще», но содержание этих абстракций настолько отлично от абстракций Д. Рикардо, насколько отлична его социальная

позиция пролетарского революционера от позиции либерального буржуазного мыслителя. И «Капитал» К. Маркса в этом смысле не просто экономическое произведение, но произведение прежде всего социально-политическое, в котором его автор видит богатство общества не в «огромном скоплении товаров», но в богатстве человеческих взаимоотношений, в универсальном и всестороннем развитии всех членов общества.

Но тогда возникает вопрос: почему мы рассматриваем в одном ряду взгляды К. Маркса, А. Смита, Д. Рикардо и других экономистов? Это обусловлено тем, что классическая политическая экономия впервые проанализировала труд в его всеобщем значении, т. е. как ту социальную целостность, которая имеет свои собственные закономерности движения, не зависящие от воли и желания как отдельного индивида, так и любой группы. Субъектом такого труда выступает общество в целом, отдельные же его представители взаимосвязаны друг с другом через систему разделения труда.

Однако А. Смита и Д. Рикардо интересовала только экономическая сторона труда, тогда как К. Маркс увидел за экономическими отношениями не только производство вещей, но производство всех социальных отношений и в конечном счете производство самого человека. И последнее положение — изменение природы человека посредством труда — является принципиальнейшим как для уяснения экономических взглядов К. Маркса, так и для понимания всей его философской концепции. Именно поэтому Марксово учение прямо вытекает из тех направлений в политической экономии и философии, где наиболее плодотворно была исследована общественная природа труда. Это прежде всего теории А. Смита и Д. Рикардо, анализу которых здесь уже уделялось достаточно внимания. С другой стороны, это гегелевская философия, поскольку Гегель также «стоит на точке зрения современной политической экономии. Он рассматривает *труд* как *сущность*, как подтверждающую себя сущность человека» (1, т. 42, *159*).

Однако и классики политической экономии, и Гегель существующую особенную форму труда рассматривали не только как всеобщую, но и как вечную форму труда вообще, и такой взгляд был обусловлен главным образом их классовой позицией, приводящей к неисторическому взгляду на развитие общественных процессов. Так, А. Смит и Д. Рикардо считали буржуазную форму труда самой разумной и справедливой, т. е. согласующейся с «естественной» — эгоистической — природой человека. Поэтому они вполне сознательно принимали и противоположность классовых интересов, и противоречия, присущие товарно-капиталистическому производству, и эксплуатацию, и безработицу, потому что рассматривали их как неизбежные «издержки» буржуазного общества. Гегель также безоговорочно принимает и частную собственность в буржуазном обществе, и обособлен-

ность его производителей, и их эгоистические интересы. Но поскольку он считал, что «истинное есть целое», т. е. имеющее форму систематического единства, то таковым единством труд в сфере материального производства не обладает. В соответствии с этим Гегель рассматривал отношения производства и потребления материальных благ как «кишмя кишащий произвол», как совокупность «случайных обстоятельств», как «сферу нужды и рассудка». Всеобщих закономерностей в таком «бесконечном множестве фактов» вычленить нельзя, и поэтому здесь можно отыскать только «простые принципы предмета» (7, т. 7, *217*). Всеобщим характером, как считает Гегель, обладает только труд в сфере духовного производства — в науке, искусстве, религии, философии,— что было отмечено и К. Марксом: «Гегель знает и признает только один вид труда, именно *абстрактно-духовный* труд» (1, т. 42, *159*).

Следовательно, опираясь на одни и те же исходные предпосылки, классики политической экономии и Гегель делают диаметрально противоположные выводы относительно природы капиталистического труда. Так, А. Смит и Д. Рикардо увидели только его положительную сторону, связанную с повышением производительности труда, увеличением прибыли и ростом общественного богатства. Гегель же в реальном труде вычленил его отрицательную сторону, связанную с ограничением человека кругом его телесных потребностей, и поэтому он считал, что реальное бытие человека не отличается от животного бытия, а потому настоящее — человеческое — существование начинается только в области духовной жизнедеятельности. Чтобы попасть в нее, человек должен пройти «тяжкий путь познания», начертанный в «Феноменологии духа», и только в результате «очищения» его от всех чувственных, субъективных и прочих — материальных — свойств он может войти в сферу Духа. В соответствии с этим Гегель и рассматривает в «Иенской реальной философии» все виды труда с точки зрения их движения к чисто духовному труду.

К. Маркс, создавая собственную концепцию трудовой деятельности, преодолевает односторонность предшествующих теорий, ориентируясь преимущественно на классическую политическую экономию, поскольку А. Смит и Д. Рикардо в решении фундаментальных вопросов политической экономии стояли на стихийно-материалистических позициях в своих исследованиях буржуазного общества. Однако критический анализ проблемы политической экономии с самого начала обнаружил необходимость «решать другой вопрос, который не имеет отношения к политической экономии как таковой». Вопрос этот Ф. Энгельс сформулировал следующим образом: «Какой метод научного исследования следует избрать?» (1, т. 13, *495*). Ответ на него как раз и потребовал от К. Маркса огромной работы по решению проблем общефилософского характера, и прежде всего методологического, так как только создание нового метода познания могло устра-

нить имеющиеся трудности. И К. Маркс создает такой метод — метод восхождения от абстрактного к конкретному, предварительно подвергнув «гегелевский метод основательной критике», так как необходимо было преодолеть его идеалистическую форму, сохранив диалектическое содержание. Соединение материализма с диалектикой как раз и составляет сущность метода К. Маркса, и его выработку классики марксизма считали «результатом, который по своему значению едва ли уступает основному материалистическому воззрению» (1, т. 13, *497*).

Диалектико-материалистический метод К. Маркса отличается от аналитического метода классической политической экономии тем, что он не сводит непосредственно различные экономические формы друг к другу, но, наоборот, генетически выводит весь процесс формообразования как процесс становления и развития исследуемой конкретности. С другой стороны, метод Маркса не есть гегелевский метод спекулятивного конструирования понятий, но является методом исследования реальной действительности, который исходит из «самых упрямых фактов» и рассматривает их в возникновении, становлении и развитии. При этом материалистическая диалектика предполагает спиралевидный характер развития любого предмета, соответственно и «познание человека не есть... прямая линия, а кривая линия, бесконечно приближающаяся к ряду кругов, к спирали» (2, т. 29, *322*). Именно поэтому диалектическая концепция развития включает в себя такие элементы, как «возврат якобы к старому», «повторение на высшей основе» и особенно «снятие», которое в диалектике отрицательности имеет двойное значение: «...оно есть процесс негации и в то же время сохранение» (7, т. 4, *61*). Благодаря «снятию» любая органическая система в ходе развития сохраняет свою предшествующую историю в наиболее существенных, основных и необходимых моментах, которые как раз и составляют ее «основную конструкцию». Следовательно, «снятие» составляет главный момент в диалектике вообще и в частности в диалектике непосредственного и опосредованного.

С позиции диалектики как всеобщей теории развития удается уже рационально объяснить природу «абстракций вообще» — «труда вообще», «товара вообще», «капитала вообще» и других экономических форм, фиксируемых в исходных теоретических понятиях и используемых Марксом в «Капитале». Так, «труд вообще» как простая, абстрактная деятельность был известен в обществе с древнейших времен, более того, эта деятельность была первичной — непосредственной — в процессе развития трудовой деятельности, так как обработка первых орудий труда и действия с ними были крайне бедны своим содержанием. В дальнейшем с усложнением орудий труда и отношений общения появляются и более сложные формы труда, однако наряду с ними всегда воспроизводится простой труд—

«труд вообще», выступающий как «расходование простой рабочей силы, которой в среднем обладает телесный организм каждого обыкновенного человека, не отличающегося особым развитием» (1, т. 23, *53*).

Однако в одной общественно-экономической формации, а именно буржуазной, простой — абстрактный — труд, или «труд вообще», существующий как *особый* вид деятельности, становится одновременно *всеобщим* трудом, и это обусловлено тем, что здесь все общественное производство организуется на стоимостной основе, а сама стоимость, выступающая в форме меновой стоимости, начинает измеряться простым — абстрактным — трудом. Иными словами, простой труд, или «труд вообще», становится мерой стоимости, которая выступает теперь как реально-всеобщее экономическое отношение людей в общественном производстве, покоящемся на частной собственности на средства производства. И здесь «труд вообще» также выступает как непосредственный труд, но такая его непосредственность опосредствована всем предшествующим развитием, есть результат опосредствующего общественного движения.

Однако здесь нужно отметить, что такой результат получается всегда в высшей точке развития предмета, и что касается труда, то это имеет место тогда, когда он в масштабе всего общества выступает как органическая целостность, постоянно сохраняющая и воспроизводящая все свои опосредствования. Соответственно и «всеобщие абстракции возникают вообще только в условиях наиболее богатого конкретного развития, где одно и то же является общим для многих или для всех. Тогда оно перестает быть мыслимым только в особенной форме» (1, т. 46, ч. 1, *41*). Именно поэтому «труд вообще» «современная политическая экономия ставит во главу угла» (1, т. 46, ч. 1, *41*), и по той же самой причине у Маркса уже на первых страницах «Капитала» рассматривается абстрактный человеческий труд, или «труд вообще».

Аналогичная ситуация и с «товаром вообще», анализом которого открывается «Капитал» К. Маркса. Простое товарное отношение как одна из непосредственных форм обмена веществ в обществе было известно задолго до появления капиталистического производства, и товары встречаются уже на первых этапах человеческой истории, например, в «Египте по меньшей мере за две с половиной, а может быть и за пять тысяч лет, в Вавилонии же за четыре—шесть тысяч лет до нашего летосчисления» (1, т. 25, ч. 2, *475*). Следовательно, представление о товаре как о продукте труда, идущем в потребление через обмен, существовало также с древнейших времен, практически с начала появления человеческого общества. В дальнейшем во всех известных общественно-экономических формациях простые товарные отношения всегда воспроизводились как одна из особенных форм обмена продуктов между людьми. И в капиталистическом

обществе простая товарная форма сохраняется и продолжает существовать в сфере розничной торговли, но вместе с тем здесь с возникновением капитала она совершает переход от *особенной* формы к *всеобщей*. Это связано с тем, что в буржуазном обществе потребности в масштабе всего общества начинают удовлетворяться через обмен, что и способствует превращению рабочей силы в товар. И хотя форма простого товарного обращения получает здесь — в деньгах и капитале — свое дальнейшее развитие, однако при последующем движении товарной формы сохраняется и воспроизводится ее генетическая исходная форма, ее «основная конструкция», которая и фиксируется в абстракции «товара вообще». Именно потому у Маркса теоретический анализ буржуазного способа производства начинается с абстракции «товара вообще», хотя непосредственный характер ее опосредствован всем предшествующим экономическим развитием, которое постоянно сохраняло и воспроизводило форму «товара вообще».

При этом, как все время подчеркивалось в работе, материалистическая позиция Маркса позволяет не только зафиксировать исходные абстракции — «абстракции вообще» — но и, что самое главное, показать их исторический характер и обосновать их предметно-практическую истинность. Так, например, буржуазная формация не только сохраняет и воспроизводит такую форму, как «труд вообще», но одновременно впервые ее предметно закрепляет как всеобщую экономическую реальность, выступающую в форме фабричного труда, т. е. труд по обслуживанию машин. Именно поэтому для буржуазного общества «абстракция труда вообще есть не только мысленный результат некоторой конкретной совокупности видов труда», но есть и реальный результат, возникающий при «такой форме общества, при которой индивиды с легкостью переходят от одного вида труда к другому» (1, т. 46, ч. 1, *41*). Это же относится и к теоретической абстракции «товар вообще», поскольку она также реально выделяется в особую предметность только при высокоразвитых денежных отношениях, когда функция всеобщего эквивалента окончательно закрепляется за золотом, которое выступает персонификацией «товара вообще».

И «капитал вообще» также «обладает *реальным* существованием, *отличным* от особенных, реальных капиталов. <...>...Капитал в этой *всеобщей форме*, хотя он и принадлежит отдельным капиталистам, образует, в своей *элементарной форме* капитала, тот капитал, который накопляется в банках или распределяется посредством банков» (1, т. 46, ч. 1, *437*). Иными словами, это банковский капитал, но прообразом его был капитал ростовщический, который также является исторически первой формой существования капитала. И эта первая форма капитала опять воспроизводится на высшей ступени развития экономических отношений как «капитал вообще», подтверждая тем самым, как и «труд вообще», ту формулу диалектики,

согласно которой в развитии органических целостностей всегда совершается «возврат якобы к старому».

И наконец, отметим, что в «абстракциях вообще» отражается не просто результат определенного исторического развития предмета, но самое главное, что необходимо подчеркнуть, так это то, что предмет здесь достигает своей наивысшей точки развития, т. е. той точки, где как раз и совершается «возврат якобы к старому», происходит отрицание результатов предшествующего движения и осуществляется переход к качественно новому этапу развития.

Действительно, если рассмотреть с этих позиций «труд вообще», то, как мы уже отмечали, форма эта появляется на заре человечества и представляет собой деятельность по обработке примитивных орудий труда, и её содержание составляют простейшие движения по изменению природного материала. Таким же характером обладает и труд на фабрике, так как здесь «человек действует уже только как простая двигательная сила» (1, т. 23, *387*), применяемая для обслуживания, регулировки и ремонта машин. Но именно здесь впервые труд начинает выступать «уже не столько как включенный в процесс производства, сколько такой труд, при котором человек, наоборот, относится к самому процессу производства как его контролер и регулировщик... Вместо того чтобы быть главным агентом процесса производства, рабочий становится рядом с ним» (1, т. 46, ч. 2, *213*).

Иными словами, уже на капиталистической фабрике человек «выталкивается» из процесса непосредственного производства, из процесса непосредственного воздействия на предмет природы, и все его функции передаются машине и системе машин. Она выступает теперь как самостоятельный субъект, деятельность которого определяется уже не силой рабочего, но могущественными силами природы, включаемыми посредством науки в процесс производства. Тем самым с появлением системы машин происходит отрицание «труда вообще», и если он и сохраняется на фабрике «сначала в силу привычки, как традиция мануфактуры, а потом систематически воспроизводится и укрепляется капиталом в еще более отвратительной форме как средство эксплуатации рабочей силы» (1, т. 23, *433*), то виновата в этом не система машин сама по себе, но та ее общественная форма — форма капитала, в которой она первоначально возникает.

С этим и связан тот факт, что уже в «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс выступили за «уничтожение труда», и здесь они имели в виду именно «труд вообще», т. е. ту его социальную форму, которая не была обусловлена историческим развитием крупного машинного производства и сохранилась только благодаря господству капитала в сфере производства и обращения. И в этой же работе они наметили, хотя и в общей форме, переход к качественно новому этапу развития человеческой деятельности от «труда вообще» как господствующей формы деятельности в буржуазном обществе к само-

деятельности индивидов, т. е. к такой их универсальной деятельности, которая характерна для коммунистической формации, где она не ограничена рамками разделения труда и отчуждения.

Итак, проблема начала научного исследования разрешается К. Марксом с помощью «абстракций вообще», выступающих исходными понятиями теоретического этапа развития науки, методом восхождения от абстрактного к конкретному. Этому этапу предшествует эмпирический этап развития науки, где происходит аналитическая работа по переработке материала непосредственного созерцания в «абстракции вообще», и в экономической науке такую необходимую предварительную работу выполнила классическая политическая экономия. Двум путям развития науки соответствуют и два подхода к проблеме начала, так как в одном случае оно выступает как «живое целое», как чувственно воспринимаемая конкретность, а в другом в форме простейших определений — «абстракций вообще». Следовательно, проблема начала, как и любая другая научная проблема, требует конкретно-исторического подхода к ее разрешению, что и было блестяще доказано К. Марксом в «Капитале» и других примыкающих к нему произведениях.

§ 2. К определению «формы вообще»

Разработка Марксом проблемы начала и обоснование им общего хода развития научного познания позволяют обратиться уже непосредственно к интересующей нас проблеме — диалектике формы и содержания и, опираясь на Марксовы выводы, выделить начало ее исследования, т. е. определить исходные «абстракции вообще». Однако сразу может возникнуть вопрос — почему в работе исследуется диалектика формы и содержания, а определяется первоначально только «форма вообще», ведь в реальном мышлении форма и содержание неразрывно связаны? В реальном мышлении они, конечно, неразрывны, но вот исследование этих категорий в логической науке не осуществлялось одновременно, так как долгое время преимущественно изучалась категория формы, что обусловлено как гносеологическими, так и социальными причинами.

Действительно, если взять сферу гносеологии, то здесь преимущественное развитие формы было обусловлено тем, что развитие научного познания невозможно без определенного формального аппарата, и начиная с Аристотеля его обоснование становится одной из основных задач теории познания. В области же социальной действительности первостепенное значение формы определяется тем, что функционирование любого общества невозможно без определенной формальной деятельности, которая строго определяет правовые, нравственные и эстетические нормы регулирования поведения людей. Поэтому, строго говоря, впервые категории формы и содержания

последовательно проанализировал только Гегель, соответственно и их выражение с помощью абстракций вообще на почве диалектики также обосновал только он, и это неудивительно, так как сознательное использование «абстракций вообще» в процессе научного познания возможно в том случае, если мыслитель столь же сознательно реализует в своем творчестве исторический подход при рассмотрении исследуемых предметов. Что же касается Гегеля, то способ его мышления «отличался от способа мышления всех других философов огромным историческим чутьем, которое лежало в его основе» (1, т. 13, *496*). Гегелевский историзм мышления проявляется прежде всего в анализе процессов самого мышления, в выяснении его природы, задач и функций в развитии человеческого общества. И поскольку Гегель делает центром своего исследования науку, главным образом науку логики, то и обращается он прежде всего к ее истории, к становлению и развитию различных логических систем.

Включив в исследование мышления историю этой науки, т. е. историю логики, Гегель получил возможность проанализировать развитие всеобщих форм мышления — категорий — и в различных системах логики. Однако такой подход к изучению категорий требует прежде всего выделения того неизменного, постоянного и устойчивого, что присуще каждой категории в любом логическом учении. Это необходимо для того, чтобы установить преемственность в развитии категорий, в том числе и непосредственно интересующих нас категорий «форма» и «содержание», так как в противном случае будет непонятно, почему такие разные мыслители, как Аристотель, Бэкон или Кант, анализируя категорию формы, например, фиксируют ее именно как форму.

Такой анализ любой категории является ее исследованием в чистом виде, и осуществляется он с помощью «абстракций вообще», в которых как раз и выражается «основная конструкция» рассматриваемой категории. «Определения вообще», выделяя то общее и одинаковое, что имеет каждая категория на всех этапах своего развития, остаются безразличными или формальными по отношению к каждой отдельной ступени ее движения, т. е. не схватывают ее исторически-конкретного содержания. Эти формальные определения Гегель выделяет первыми в своем анализе, и рассматривая, в частности, категории необходимости и случайности, причины и следствия, возможности и действительности, он выделяет прежде всего «формальную необходимость», «формальную причинность», «формальную действительность». Так, «формальная действительность», например, «формальна, поскольку она как первая действительность есть лишь непосредственная, нерефлектированная действительность, стало быть, поскольку ей присуще лишь это определение формы, но не целокупность формы. Таким образом, она не более как бытие или существование вообще» (9, т. 2, *188*).

Аналогично исследует Гегель и категории формы и содержания, выделяя прежде всего понятие «формы вообще», которое им определяется как «различие в самом себе» или «различие, которое не есть различие» (10, т. 3, *132*). И поскольку уже это простейшее определение формы и содержания Гегель анализирует в разделе о сущности, этой важнейшей части «Науки логики», то обратимся к этому разделу.

Исследуя сущность, Гегель также реализует принцип рассмотрения в чистом виде и выделяет прежде всего «сущность вообще», которая есть «сущность как рефлексия в самой себе» (12, ч. 2, *11*). Что здесь Гегель имеет в виду? Он указывает на ту сферу, где раньше всего обнаруживается проблема сущности и существования, сущности и явления, это сфера теоретического познания. Именно здесь впервые благодаря рефлексии происходит удвоение реального бытия исследуемого предмета, и он выступает, с одной стороны, в своем непосредственном виде, в формах наличного бытия, а с другой, так, как он дан с помощью средств научного познания. Гегель так и пишет: «Мы... имеем здесь нечто удвоенное: во-первых, некое непосредственное, некое сущее и, во-вторых, то же самое как опосредствованное, или положенное» (10, т. 1, *265*). И вот здесь-то и возникает вопрос о том, а истинны ли эти средства сами по себе, не искажают ли они познаваемый предмет?

Впервые в такой форме этот вопрос выдвинул уже Кант, и Гегель ничего не имел против такой постановки проблемы, однако он отверг то решение, которое предложил автор «Критики чистого разума». Кант правильно выделил категории как основные средства научного познания, но он не подверг критическому анализу их логическое содержание и определял категории только как «чистые схемы» мышления, которые не имеют никакого отношения к внешнему миру, находящемуся вне мышления. Поэтому для Канта категории и чувственный материал, который обрабатывается данными категориями, представляют собой «два основных ствола человеческого познания, вырастающие, может быть, из одного общего, но неизвестного нам корня» (18, т. 3; *124*). Иными словами, так как мышление у Канта есть процесс чисто психологический и категории принадлежат только субъекту, то они являются пустыми формами, которые не имеют собственного содержания, а потому постоянно обращены к чувственному содержанию для своей реализации. Все это и вело к тому, что категории как бы накладывались на чувственный материал, но при этом сами по себе и категории, и чувственное содержание «остаются неким особенным, приводимым в связь лишь внешним поверхностным образом, подобно тому, как связывают, например, деревяшку и ногу веревкой» (7, т. 11, *430*).

Но познание средств познания не может происходить вне процесса реального познания, так как отделять их друг от друга — значит уподобляться тому анекдотическому схоласту, который хотел

научиться плавать, не входя в воду. У Канта оно в общем-то так и вышло, хотя нужно отметить, что других результатов при исходных субъективно-идеалистических посылках в истолковании мышления невозможно было получить.

Гегель же был убежден в том, что категории нельзя чисто механически переносить из онтологии в логику, как это произошло у Канта, они должны быть подвергнуты критическому анализу с целью выявления их специфически логического содержания. И ему удается во многом правильно решить последнюю задачу, и удается именно потому, что он включает в свой анализ реальное мышление, т. е. ту духовно-практическую деятельность, которая реализуется в науке, искусстве, религии, философии. И здесь нужно иметь в виду, что духовная деятельность, порожденная деятельностью практической, так же как и эта последняя, «осуществляется теми или иными средствами, т. е. при помощи определенных операций, в данном случае логических или математических. Но любые операции — безразлично, внешнедвигательные или внутренние, умственные — представляют собой по своему происхождению лишь продукт развития соответствующих действий, в котором фиксируются абстрагированные и обобщенные объективные отношения, характеризующие предметные условия действия. Они поэтому приобретают относительно независимое существование и способны воплощаться в той или иной материальной форме — в форме орудия, машины, таблицы умножения, простейшего арифмометра или сложнейшего счетно-решающего устройства. От этого, однако, они не перестают быть лишь средствами человеческой деятельности и ее объектами» (20, *45—46*).

Это же относится и к категориям логики, они также являются средствами мышления, в которых обобщены реально-практические операции совокупной человеческой деятельности. И впервые именно Гегель обосновал категории как универсальные орудия познания, хотя их относительную самостоятельность он превратил в абсолютную, лишив тем самым категории их собственной земной основы. Поэтому в процессе познания они выступают не только определениями действительности, но одновременно и средствами, с помощью которых она осваивается. Однако такую слитность категорий с действительностью можно расчленить, и категории в этом случае могут быть рассмотрены под углом зрения их действия как орудия познания, как средства мышления, которым прямо и непосредственно нет, конечно, реальных аналогов в эмпирической действительности. Однако это не означает того, что категории существуют независимо от реальной действительности, как это пытаются доказать сторонники созерцательной традиции, но благодаря «силе абстракции» мы можем их выделить и исследовать как орудия мышления.

Итак, Гегель успешно преодолевает недостатки Канта в истолковании категорий, и это ему удается потому, что он принципиально

по-новому рассматривает сам процесс мышления, выделяя в нем как реальное мышление — «мышление в себе», так и философское мышление — «мышление для себя». И поскольку у Гегеля мышление есть прежде всего деятельность, т. е. постоянное отрицание наличных форм духовной культуры, их изменение и «снятие» в новых формах, то всеобщие формы этой деятельности — категории — составляют основу как реального, так и философского мышления. Однако если в сфере реального мышления категории направлены на эмпирический материал, являются средствами его познания, то в философии, а точнее, в логике категории уже направлены на познание самих себя, и поэтому здесь они уже одновременно являются и предметом познания, и его средством. Иными словами, познание категорий в логике выступает как сапомознание, т. е. рефлексия, где, как считает Гегель, как раз и соединены «деятельность форм мышления и их критика. Формы мышления должны быть рассмотрены в себе и для себя, они представляют собой предмет и деятельность самого этого предмета. Они сами подвергают себя исследованию, сами должны определять свои границы и вскрывать свои недостатки. Тогда это будет та деятельность мышления, которую дальше мы рассмотрим особо как диалектику и о которой здесь мы должны пока лишь заметить, что на нее следует смотреть не как на привнесенную извне в определения мышления, а как на присущую им самим» (10, т. 1, *154—155*).

В сфере сущности диалектика реализуется прежде всего в осмыслении того разрыва, который первоначально обнаруживается между внешним, чувственно-эмпирическим бытием предмета и его внутренним содержанием. Этот разрыв, это противоречие в сфере науки обнаруживается через постоянное несовпадение между знаниями об объекте и самим объектом и является источником становления сущности, ее внутренним импульсом, благодаря которому познание сущности идет «от сущности первого, так сказать, порядка к сущности второго порядка и т. д. *без конца*» (2, т. 29, *227*). Но поскольку данное противоречие является тем динамическим принципом, который воспроизводится на всех уровнях постижения сущности, то оно и есть то общее, что имеет сущность на каждом этапе своего становления, и с этой стороны сущность характеризуется как «сущность вообще», «сущность как таковая», т. е. ее рассмотрение здесь осуществляется в чистом виде. Именно поэтому Гегель сначала исследует «сущность как таковую», для чего он и выделяет чистые рефлексивные определения, с помощью которых как раз и воспроизводится «сущность как рефлексия в самой себе».

И Гегель здесь поступает в полном соответствии с требованиями диалектики, так как точка зрения развития как раз и предполагает прежде всего выделение источника развития и обоснование на его основе всего механизма движения познания. Гегель, как отмечено, данный источник видит в постоянном несовпадении имеющихся зна-

ний об объекте с самим объектом, и именно это противоречие постоянно толкает мышление к более углубленному познанию действительности. И здесь можно напомнить, что К. Маркс в «Капитале» с первых его страниц также занят обоснованием источника развития капиталистического способа производства, который он усматривает в несовпадении между стоимостью рабочей силы и той стоимостью, которую эта сила производит в процессе эксплуатации. Данное противоречие между трудом и капиталом и есть тот динамический принцип, который постоянно приводит в движение весь экономический механизм буржуазного общества. При этом важно отметить, что анализ последнего Маркс также ведет, «оставляя в стороне обстоятельства, которые не вытекают из имманентных законов капиталистического производства», т. е. исследует его в чистом виде.

Гегель механизм движения сущности также воспроизводит в чистых рефлексивных определениях, и исходным здесь является понятие тождества, которое фиксирует сущность как «простое соотношение с самой собой, чистое тождество. Это то ее определение, согласно которому она скорее есть отсутствие определений» (9, т. 2, *29*). Такое отношение сущности к себе самой и есть ее рассмотрение в форме «в-себе-бытия», так как здесь она предстает как простая непосредственность, абсолютная отрицательность, т. е. отсутствие всякого отрицания. И Гегель считает, что такое определение сущности получается тогда, когда мы фиксируем исследуемый предмет только с помощью понятия «есть» и тем самым выделяем его как самостоятельно существующий, равный самому себе и независимый от других предметов.

Однако и чистое равенство предмета с самим собой возможно все-таки только в том случае, если он будет при этом отличен от другого предмета, которому он не равен, и данное обстоятельство свидетельствует о том, что сущность как чистое тождество с необходимостью включает в себя момент различия. Следовательно, процесс отождествления предметов с необходимостью включает в себя момент их различия, и наоборот, различение предметов невозможно без установления их тождества. В силу этого тождество и различие являются рефлексивными — соотносительными — понятиями мышления, т. е. такими, которые не существуют друг без друга, и различие «имеет свое иное, тождество, в самом себе, так же как тождество, входя в определение различия, не потеряло себя в нем как в своем ином, а сохраняется в нем, есть рефлексия в себя и его момент» (9, т. 2, *39*).

Итак, тождество и различие есть такие логические операции, которые немыслимы друг без друга, и предмет считается познанным только тогда, когда установлено не только тождество, но одновременно и его различие с другими предметами, т. е. достигнуто единство тождества и различия. Однако это не означает того, что роль то-

ждества и различия в процессе познания одинакова. Их положение неоднозначно, так как различие обладает более подвижным характером и поэтому играет активную роль в этом взаимоотношении, тогда как тождество, наоборот, является более устойчивым моментом в их взаимодействии. Действительно, ведь отличие одного предмета от другого мы производим почти автоматически, без каких-то особых усилий со стороны рефлексии, тогда как одинаковость их выявить уже гораздо сложнее.

Такое взаимоотношение тождества и различия как внутренних противоположностей, как «действительных крайностей» ведет к тому, что «свойство быть крайностью кроется все же лишь в *сущности* одной из них, в другой же крайность не имеет *значения истинной действительности*. Одна из крайностей берет верх над другой. Положение обеих не одинаково. ⟨...⟩ Действительного дуализма *сущности* не бывает» (1, т. 1, *322*). Это положение Маркса свидетельствует о том, что в процессе развития противоположностей одна из них играет определяющую роль, но другая только подчиненную. И здесь (работа «К критике гегелевской „Философии права“») Маркс остро полемизирует с Гегелем, который в своей «Философии права» поступает как раз наоборот, т. е. определяет противоположности как равноценные и тем самым пытается их примирить в сфере социальных отношений. Маркс решительно против этого возражает и в своих последующих работах дальше развивает идею о неодинаковой роли противоположностей, и уже в «Святом семействе» он прямо ставит вопрос о неодинаковой роли пролетариата и буржуазии в общественном развитии. Однако наиболее полно эта идея раскрывается в «Капитале», где уже в исходном пункте анализа, определяя товар как единство противоположностей меновой и потребительной стоимостей, Маркс показывает, что меновая стоимость становится определяющей в процессе развития этих противоположностей, так как через данную сторону товара идет реализация стоимости в буржуазном обществе. Именно поэтому третий параграф первой главы «Капитала» получил название «Форма стоимости, или меновая стоимость», т. е. здесь Маркс прямо связывает движение стоимости с развитием меновой стоимости.

И все же справедливости ради необходимо отметить, что Гегель в «Науке логики» при анализе процессов мышления также придерживается положения о неодинаковой роли противоположностей в процессе познания, в том числе и противоположностей тождества и различия. Действительно, здесь различие получает определяющую роль в их взаимоотношении, что как раз и составляет ядро диалектики отрицательности, и поэтому движение сущности через отношения тождества и различия идет у Гегеля по различным ступеням развития различия — «Абсолютное различие», «Разность» и «Противоположность». Так, первая ступень — «Абсолютное различие» — характеризуется тем, что сущность здесь выступает как «простое

соотношение с самой собой, чистое тождество. Это то ее определение, согласно которому она скорее есть отсутствие определений» (9, т. 2, *29*). Нетрудно заметить, что первое определение сущности Гегель связывает с понятием чистого тождества, которое фиксирует ее в форме «в-себе-бытия». И такое определение сущности, как уже отмечалось, имеет место тогда, когда рассматривают исследуемый предмет в форме тождества с собой, выделяя его как самостоятельно существующий, равный самому себе и независимый от других предметов.

Однако и чистое равенство — тождество — предмета с самим собой возможно все-таки только в том случае, если он будет при этом отличен от другого предмета, которому он не равен, и это свидетельствует о том, что сущность как чистое тождество с собой с необходимостью включает в себя и различие. Последнее и есть абсолютное различие, или «различие в-себе», т. е. такое различие, которое отличает предмет только от самого себя, и поэтому, например, когда говорят, что «две вещи... различны между собой *тем*, что они и т. д.», то это «тем», которое «означает: в одном и том же отношении, при одном и том же основании определения» (9, т. 2, *38*), как раз и выражает абсолютное различие. Но в таком понимании простое или абсолютное различие совпадает с тождеством, поскольку форма «в-себе» всегда означает соотнесение с собой, а различенное от различия и есть тождество. И данное тождество есть не абстрактное, но существенное тождество, которое, будучи здесь также в форме «в-себе», совпадает с различием, так как соотнесенное с собой тождество и есть различие. Поэтому, когда Гегель пишет, что «различие... есть само же оно и тождество», или «различие как простое не есть различие; оно различие лишь в соотношении с тождеством, но вернее будет сказать, что оно как различие содержит и тождество, и само это соотношение» (9, т. 2, *39*), он как раз и хочет подчеркнуть специфику развития различия в сфере сущности. А специфика эта заключается в том, что различие сущности есть не внешнее различие, которое присуще сфере наличного бытия, где осуществляется постоянный переход в иное, но сущность, различаясь, всегда остается тождественной самой себе, т. е. различие сущности, как внутреннее различие, сущность как простая сущность, или «сущность в себе», выступает еще внутренне неразличенной, т. е. различие здесь и выступает как «различие в себе», или «Абсолютное различие».

В этом пункте уже можно конкретизировать то определение «формы вообще», которое было дано в начале работы. Прежде всего следует отметить, что форма всегда фиксирует различие сущности с самой собой, но в простой сущности это внутреннее различие «еще есть различие в себе», так как здесь сущность еще не развила своего отрицательного отношения к себе самой, не опосредствовала себя своим движением и не положила тем самым своей определенно-

сти, т. е. не стала конкретным содержанием. Но если не пытаются развить простую сущность, то ее содержание имеет только «форму простоты, лишь посредством его разложения на его определения в нем появляется различие. Пока придерживаются простой формы, содержание остается чем-то тождественным с собой и потому чем-то возможным» (9, т. 2, *189*). Поэтому сущность как простая сущность совпадает с формой, так как она пока находится в непосредственном единстве с собой, а форма эта и есть «форма вообще», поскольку различие сущности здесь еще «различие в себе».

И простая форма, или «форма вообще», есть то, что труднее всего понять, точно так же, как труднее всего понять простую форму стоимости в «Капитале». Маркс так и отмечал: «Тайна всякой формы стоимости заключена в этой простой форме стоимости. Ее анализ и представляет поэтому главную трудность» (1, т. 23, *57*). Что касается простой формы стоимости, или «формы стоимости вообще», то тайна всякой формы стоимости заключена в ней потому, что всякая другая форма — развернутая, всеобщая и денежная — содержится в простой форме стоимости, но содержится в ней в неразвитом виде, «в-себе», в зародыше. Точно так же и тайна всякой логической формы (а в нашей литературе выделены формы проявления и выражения, абстрактная и конкретная, чистая, превращенная и т. д.) заключена в простой форме, или «форме вообще», так как она содержит их «в-себе», т. е. в неразвитом виде.

Сложнее обстоит дело с объяснением трудностей анализа простой формы стоимости, так как здесь необходимо, с одной стороны, указать то общее, что имеет простая форма стоимости на всех этапах своего развития, выявить это общее на отдельном, единичном, простейшем случае проявления стоимости. Иначе говоря, «простая, единичная, или случайная форма стоимости» должна быть одновременно понята и как всеобщая, хотя и абстрактно-всеобщая, и как особенная форма стоимости, т. е. имеющая свои специфические особенности. И Маркс находит такой случай — непосредственный обмен одного товара на другой, и на этом единичном проявлении стоимости выводит ее всеобщие определения. Для пояснения имеющейся ситуации можно обратиться к хрестоматийному примеру с треугольником, которым пользуются и Аристотель, и Гегель, и Маркс. Треугольник и есть «подлинно всеобщая фигура» (Гегель), так как, будучи единичной фигурой в ряду других геометрических фигур, он тем не менее через соотношения своих элементов дает понимание закономерностей остальных геометрических фигур.

Эту же задачу необходимо решить и по отношению к «форме вообще», так как и она должна быть понята одновременно и как всеобщая логическая форма, и как особенная, т. е. имеющая свои специфические черты. Первую часть задачи — выделение общего в развитии формы — решить легче, так как выше отмечалось, что форма на

всех этапах становления научного мышления всегда выражает отрицательное отношение сущности к самой себе, и генезис этого отношения как раз и представлен у Гегеля в развитии различных ступеней развития. Сложнее выявить специфику простой формы, или «формы вообще», так как здесь уже необходимо определить ее историческое место в общем ходе развития научного мышления. И последнюю проблему можно решить, только опираясь на диалектику исторического и логического, так как чисто логический анализ «формы вообще» будет «вращаться в порочном кругу» (Маркс), и выйти из этого круга можно, только обратившись к исследованию реального исторического процесса становления научного мышления.

§ 3. О конкретно-историческом характере простой формы

Приступая к историческому анализу простой формы, необходимо помнить, что научное мышление есть высшая форма развития мышления и она относится к тому типу органических целостностей, которые в структуре своей содержат «историю своего становления (генезис) в ее основных, необходимых и существенных моментах» (23, *39*). Примером такой целостности может служить система производственных отношений буржуазного общества, внутри которой встречаются экономические «отношения предшествующих форм [общества]» хотя и в «захиревшем или даже шаржированном виде» (1, т. 46, ч. 1, *42*). Благодаря такому «снятию» развитые органические целостности всегда содержат в себе всю свою прошлую историю и являются ключом к пониманию всех своих предшествующих форм. Всякая органическая целостность содержит в своем составе и свои генетически исходные формы, которые также постоянно воспроизводятся на всех этапах развития исследуемого предмета. Эти формы фиксируются в «понятиях вообще» и являются как условием возникновения любой органической целостности, так и логической границей, отделяющей ее от ближайшего исторического рода.

Так, например, и товар, и деньги являются первоначально формами простого товарного производства, которое является необходимым условием появления производства товарно-капиталистического. Но и товар, и деньги в функции простого обмена постоянно воспроизводятся и самим ходом капиталистического производства, и существуют здесь «в так называемой розничной торговле, в повседневном обороте буржуазной жизни, как он протекает непосредственно между производителями и потребителями, в мелочной торговле, при которой целью одной из сторон является обмен товара на деньги, а целью другой стороны обмен денег на товар для удовлетворения индивидуальных потребностей» (1, т. 46, ч. 1, *198*). Вместе с тем простое

товарное производство отделяет капиталистическое от первобытной общины и патриархального хозяйства, из которых простое товарное производство как раз и выросло.

Все изложенное в полной мере относится и к становлению научного — диалектического — мышления, так как и оно имеет такую исходную генетическую форму, которая воспроизводится на всех этапах развития мышления. Данной формой является то простейшее мышление, которое свойственно и человеку, и животным, поскольку «нам общи с животными все виды рассудочной деятельности: *индукция, дедукция,* следовательно, также *абстрагирование... анализ... синтез...* и, в качестве соединения обоих, *эксперимент.* ⟨...⟩ По типу все эти методы — стало быть, все признаваемые обычной логикой средства научного исследования — совершенно одинаковы у человека и у высших животных. Только по степени (по развитию соответствующего метода) они различны. Основные черты метода одинаковы у человека и у животного и приводят к одинаковым результатам, поскольку оба оперируют или довольствуются только этими элементарными методами. Наоборот, диалектическое мышление — именно потому, что оно имеет своей предпосылкой исследование природы самих понятий,— возможно только для человека» (1, т. 20, *537—538*).

В данном случае под «обычной логикой» понимается теория «естественного», или обыденного, мышления, т. е. того мышления, которое формируется на ступени непосредственного — чувственного — отражения действительности. Исторически такой тип мышления имеет место в раннеобщинный период развития общества, когда отношение человека к человеку и человека к природе было самым простым и непосредственным. И этот момент нуждается в тщательном комментарии, так как обычно формирование мышления связывается с более поздними периодами развития человеческого общества, когда возникает опосредствованная деятельность человека, связанная с применением орудий и средств труда в процессе общественного производства.

Общепринято процесс формирования мышления увязывать прежде всего с развитием трудовой деятельности, главным образом с функционированием орудий труда, так как они составляют основной элемент процесса производства. И это правильно, поскольку такая позиция полностью согласуется с важнейшими положениями марксизма об определяющем характере орудийной деятельности человека. Однако при рассмотрении первобытной общины эти положения необходимо применять очень осторожно, так как превобытно-общинный способ производства прошел длинный путь развития, в ходе которого сама община совершила сложную эволюцию и выступила в разных формах. Что же касается ее ранних форм, то здесь внутри общины определяющей была не орудийная деятельность, но деятельность по приручению диких животных, на что указывал и К. Маркс:

«В пещерах древнейшего человека мы находим каменные орудия и каменное оружие. Наряду с обработанным камнем, деревом, костями и раковинами главную роль, как средство труда, на первых ступенях человеческой истории, играют прирученные, следовательно уже измененные посредством труда, выращенные человеком животные» (1, т. 23, *190*). Ту же мысль подчеркивал и Ф. Энгельс, который также считал, что земледелие появляется после скотоводства, так как «возделывание злаков было вызвано здесь прежде всего потребностью в корме для скота и только впоследствии стало важным источником питания людей» (1, т. 21, *32*). Следовательно, изготовление орудий труда и их применение в раннеобщинный период уже имеется, однако не они, а прирученный скот играет главную роль в жизнедеятельности общины, поэтому применение орудий труда носит пока спорадический характер и развитие их идет очень медленно.

Практический опыт первобытного коллектива формировал соответствующим образом и мышление его членов, которое всегда является функцией материальной жизнедеятельности людей. Для ранних форм общины «образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь еще непосредственным порождением материального отношения людей» (1, т. 3, *24*). В практической жизнедеятельности первобытной общины определяющим было непосредственное отношение человека к природе, и поэтому он здесь пользуется преимущественно только тем, что природа предоставила ему как дар — будь то прирученный скот, собранные плоды или пойманный коллективно зверь. И такое производство имеет очень неустойчивый характер, так как результат охоты или поиска съедобных растений невозможно предопределить заранее, поскольку человек в своей деятельности еще не использует постоянно законов природы. Последнее обусловлено тем, что в ранней общине не существует целостной деятельности по воспроизводству необходимых предметов потребления, так как, только осваивая закономерности отдельного предмета, человек осваивает и определенность всей природы.

Но как только предмет природы не вычленяется в производственной деятельности и не постигается его особенная суть, он сливается со всей природой и вместе с ней выступает для человека как чуждый, независимый от его деятельности, подчиняющийся игре потусторонних сил. Естественно, что и для объяснения сущности отдельной вещи привлекались те же стихийные силы бога, рока, судьбы и т. д. И поскольку эти силы оказывались несоизмеримыми с силами отдельного индивида, вооруженного примитивными орудиями и знаниями, то его сила имела значение, только сливаясь с силой общины, рода, племени, так как только здесь она могла быть эффективно использована. Поэтому главенствующую роль играет община, индивид же вне общины ничто, или, как отмечал К. Маркс: «...чем дальше назад уходим мы в глубь истории, тем в большей степени индивид... вы-

ступает несамостоятельным, принадлежащим к более обширному целому: сначала еще совершенно естественным образом он связан с семьей, и с семьей, развившейся в род; позднее — с возникающей из столкновения и слияния родов общиной в ее различных формах» (1, т. 46, ч. 1, *18*).

В то же время здесь нужно подчеркнуть следующий момент: когда мы говорим, что первобытный человек не осваивал определенность природы, то имеется в виду современное представление о природе, ее закономерностях и освоении их человеком. Поэтому только с точки зрения современных нам представлений первобытный человек не осваивал закономерностей природы и она была чужда ему. Но для первобытного мышления, не отличающего еще «Я» и «не-Я», все предметы природы выступали такими же одушевленными, как и сам человек.

Следовательно, если с современных позиций первобытный человек и природа были разделены, обособлены друг от друга, то для первобытного человека наоборот: он есть часть природы, и притом та часть, которая полностью сливается с таким целым, как природа. Причина этой абсолютной отчужденности, которая равна абсолютной слитности (крайности, как известно, совпадают) коренилась в том, что в ранней общине между человеком и природой не существовало еще устойчивого опосредствующего звена, чего-то «третьего», где бы соединялись природные закономерности и закономерности человеческого бытия. Таким опосредствующим звеном, как известно, является труд, практика, материальная деятельность людей, осуществляемая с помощью орудий и средств труда. Однако в ранних формах общины, как это уже было показано, не существовало систематического применения орудий труда, чем и объясняется абсолютная слитность человека и природы в раннеобщинный период.

Итак, для ранних этапов развития человечества характерно наличие преимущественно «животнообразных инстинктивных форм труда» (Маркс), и поэтому человек здесь еще уподобляется животным, так как в основе их жизнедеятельности лежало созерцательное отношение к природе. Соответственно и мышление человека здесь еще мало чем отличалось от мышления животных, так как оно формировалось на основе непосредственного отражения действительности и включало в себя только те простейшие логические операции, которые свойственны и человеку, и животным. Логику, формируемую на этой основе, Ф. Энгельс называет «обычной». Однако если она хотя и обычная, но все-таки логика, то необходимо доказать, что ее положения носят всеобщий характер, так как в противном случае они вообще не могут быть признаны логическими. Иными словами, необходимо доказать, что уже в чувственном познании действительности вещам присуще всеобщее, которое, как утверждает Энгельс, с одинаковым успехом осваивается и человеком, и животными.

Прежде всего отметим, что всеобщее в диалектике всегда рассматривается как сущность, как та внутренняя основа, которая обеспечивает необходимую связь и устойчивое единство различных предметов и явлений. В становлении органических целостностей всеобщее первоначально выступает как то простейшее начало, которое является исходной формой и основанием для возникновения и развития всех последующих форм, входящих в целостность. При этом исходная форма всеобщего в дальнейшем не только не исчезает, но, наоборот, постоянно воспроизводится на всех этапах развития всеобщего, и, следовательно, оно обладает двойственным существованием, так как всеобщее есть и сущность всех своих особенных изменений, и наряду с этим всегда имеет особенное реальное существование. Поэтому познание, опирающееся на диалектику, всегда носит субстанциональный характер, поскольку имеет своей реальной основой всеобщее, которое и позволяет рассматривать многообразие явлений в их внутреннем единстве и взаимосвязи. При этом движение познания «от сущности первого, так сказать, порядка, и сущности второго порядка и т. д.» (Ленин) оказывается одновременно и его движением от всеобщего первого порядка к всеобщему второго порядка и т. д., так как оно не остается неизменным, но, включая в себя богатство единичного и особенного, самоопределяется в данном процессе.

Первой формой всеобщего в мышлении является то всеобщее, которое обнаруживается в непосредственном опыте людей, сфере чувственного отражения действительности, где оно выступает как пространственно-временная определенность предметов, поскольку они «различаются между собой как различные индивиды прежде всего в пространстве» (24, *112*). Иначе говоря, так как всеобщее здесь берется из созерцания и представления, то пространственно-временные закономерности наличного бытия являются той единственной основой, которая обеспечивает устойчивость, постоянство и повторяемость в процессе чувственного опыта. И если все чувственное знание, которое выступает в формах наличного бытия, проанализировать с точки зрения объективности, то это свойство связывается лишь с совместностью и последовательностью существования предметов чувственного познания, т. е. с пространственно-геометрическими формами тел и их механическим перемещением во времени.

Рассмотрение всех предметов окружающего мира как пространственно-протяженных тел, т. е. со стороны их внешнего сходства, есть первая форма проявления всеобщего, которое в данном случае «есть только принадлежащее всем единичным, то, что им всем обще» (10, т. 1, *361*). Такое всеобщее получило в философии название абстрактно-всеобщего, так как оно является частичным, односторонним, поскольку есть результат прямого абстрагирования от рассматриваемых предметов общего им всем признака — протяженности — и возведения его в степень всеобщности. И поскольку данный признак при-

сутствует во всех предметах чувственно данного многообразия непосредственно, то всеобщее здесь оказывается простой их субстанцией, с которой предметы созерцания находятся в неразделенном единстве, так как она опирается на простую повторяемость и внешнюю одинаковость их свойств. Одновременно это общее есть и исходное определение сущности в процессе познания, в данном случае сущности первого порядка, или, как выражается Гегель, простой сущности, так как протяженность является непосредственной субстанцией всех предметов чувственного восприятия. Однако благодаря этой простейшей субстанции отдельные чувственно созерцаемые предметы получают свое первое обоснование и свою первую определенность, поскольку выступают теперь как тела, ограниченные в пространстве, т. е. получающие определенную меру данной субстанции. Понятия, которые фиксируют эту простую сущность, опирающуюся на пространственно-временную определенность бытия, и есть «понятия вообще», т. е. абстракции, отражающие предмет в общем виде.

Здесь важно иметь в виду, что пространственно-временными закономерностями пользуются и человек, и высшие животные, при этом человек овладевает ими первоначально бессознательно, т. е. не вообще бессознательно, но без ясного отчета о том, какова их природа. И это обусловлено тем, что пространственно-временной определенностью бытия и человек, и животные овладевают стихийно в процессе рельного освоения действительности (например, тогда, когда хищник выбирает удобное место для нападения или когда первобытный человек загоняет мамонта в яму). Но это господство над пространством и временем как раз и является той границей, которая отделяет животных от человека и растительного мира и является основой формирования психики и человека, и высших животных. В ходе овладения пространственно-временной определенностью бытия формируется и то первое, «естественно-прирожденное мышление», которое свойственно и человеку, и высшим животным.

Непосредственное взаимоотношение абстрактно-всеобщего как простой сущности и отдельных единичных предметов детерминирует определенным образом и решение проблемы формы и содержания на ступени чувственного познания, т. е. непосредственно-эмпирического постижения действительности. Поскольку форма фиксирует момент различия сущности с самой собой, то для «обычного» мышления это различие еще не есть различие, т. е. не есть имманентное различие, так как простая сущность еще не различила себя от самой себя и не отнеслась к себе отрицательно, т. е. не получила импульса самодвижения и саморазвития. Поэтому на ступени абстрактно-всеобщего форма есть только простая форма или «форма вообще», так как сущность здесь выступает как равная самой себе субстанция, как тождественная с собой сущность, которая непосредственно сов-

падает с формами своего проявления. И хотя простая форма фиксирует различие сущности с самой собой как «различие в себе», или как «различие, которое не есть различие», однако уже такое простейшее определение формы дает возможность выявить ее «основную конструкцию».

Действительно, ведь у различия всегда есть «свой антитип или другое, так как благодаря этому оно вообще есть различие» (7, т. 4, *154*), и определение «антитипа» является первой задачей в воспроизведении внутреннего механизма формы. Но выявить свой «антитип» любой целостности — значит прежде всего установить ее предел, т. е. тот пункт, где проходит граница данной целостности, точнее, ее сущности. Установление границы или предела — это и есть процесс определения сущности предмета, в ходе которого познание вскрывает в его саморазвитии различные типы определенности, которые как раз и соответствуют различным уровням постижения сущности. Именно поэтому Гегель и утверждает, что «к форме принадлежит вообще все определенное» (9, т. 2, *75*), подчеркивая тот факт, что определение в диалектике — это постоянно развивающийся процесс познания, где каждому типу определенности соответствует и исторически определенный тип мышления.

Первым здесь как раз и выступает то естественное мышление, которое формируется на основе непосредственного отношения к действительности и свойственно и человеку, и животным. Логика этого мышления и есть та «обычная» логика, о которой писал Энгельс, и ее основная операция — операция сравнения, так как здесь нечто увиденное в первый раз становится тем эталоном, с которым соотносится все дальнейшее познание. Такой эталон может корректироваться, но главным принципом этой логики всегда останется принцип абстрактного тождества или равенства, выражаемый формулой А=А, где А — это и есть эталон.

С помощью эталона устанавливается и первая определенность предмета, т. е. его форма, так как предел, полагаемый эталоном, отделяет один предмет от другого и различает их друг от друга. И это определение предметов через эталон становится возможным благодаря сведению всех объектов чувственного созерцания к пространственно-геометрической определенности, так как в данном случае предполагается, что все они «являются точками в пространстве, т. е. мы объединяем их в одну категорию как предметы, существующие в пространстве, и только после того как мы их объединили sub specie spatii (под углом зрения пространства—*А. Щ.*), мы их различаем как различные точки пространства. Их принадлежность к пространству есть единое в них» (1, т. 26, ч. 3, *145*), т. е. их всеобщее. Но как только предметы чувственного познания сведены к одному единству, к одному и тому же качеству, они становятся сравнимы и количественно. В данном случае количество может выступать только

как счетное количество, т. е. как та ступень в освоении количественных отношений действительности, где основным моментом ее определения является чистое «одно» — единица. Поэтому «одно» — единица — и есть первый эталон и одновременно то наипростейшее логическое начало, по отношению к которому происходит первоначальное определение сущности предметов в деятельности чувственного познания, так как «единица есть категория для-себя-бытия, категория того, что так тождественно с собой, что оно исключает из себя все другое и безразлично к нему» (7, т. 9, *187*). Благодаря единице начинается процесс познания предметов чувственного созерцания, который представляет собою их определение через отношение к этой единице и выступает как счет, т. е. постоянное повторение единицы как количественной меры предметов. Следовательно, можно отметить, «что первой теоретической деятельностью рассудка, который еще колеблется между чувственностью и мышлением, является *счет*» (1, т. 1, *31*).

Однако количественная определенность есть лишь внешняя определенность предмета, поскольку она не выражает его внутренних взаимоотношений и взаимосвязей с другими предметами, поэтому «не входит ни в какое необходимое отношение, а представляет уничтожение всякой закономерности, ибо число есть выражение определенности как некоторой несущественной определенности» (7, т. 4, *155*). Несущественна количественная определенность и потому, что она выражает такие свойства предмета, с помощью которых можно объяснить только его внешний вид, конфигурацию, положение в пространстве и т. д., т. е. отличить от другого предмета, но понять, почему данный предмет с необходимостью именно таков, каков он есть, этого, опираясь на его количественные и пространственные отношения, узнать нельзя. При этом любые количественные пропорции оставляют неизменными количественную основу предметов — протяженность, и поэтому предмет чувственного познания может изменять свою внешнюю форму, занимать иное место в пространстве, но его сущность — пространственно-временная определенность — остается неизменной.

И самое главное, что здесь необходимо подчеркнуть, — это совпадение простой сущности предметов — пространственно-временной определенности — с формами своего проявления. Действительно, ведь в непосредственном опыте человек различает предметы прежде всего как точки в пространстве, поскольку каждый из них выступает как пространственно-определенная вещь. И это отношение единичного предмета к его всеобщему основанию — пространству — осуществляется непосредственно, в созерцании, когда мы сравниваем один предмет с другим или даже предмет с самим собой, если он оказывается больше или меньше того, который нам нужен. Поэтому внешняя форма предмета оказывается одновременно и выражением

его простой сущности, соответственно и познание последней происходит так же непосредственно, и, например, измеряя предмет, мы одновременно познаем его сущность — количественную определенность в пространстве.

В философии первое обоснование сущности как простейшей основы бытия впервые происходит в античном материализме, точнее, в ионийской натурфилософии, где уже у Фалеса, как свидетельствует Гегель, эта проблема получает следующее разрешение: «В положении, гласящем, что... сущностью является вода, успокоена дикая, бесконечно пестрая гомеровская фантазия, положен конец взаимной несвязанности бесчисленного множества первоначал, всем тем представлениям, что особенный предмет есть некое само по себе существующее истинное... и этим устанавливается, что есть лишь единое всеобщее, само по себе сущее всеобщее» (7, т. 9, *160*). И здесь же Гегель делает очень существенное замечание: «Фалесовой воде недостает формы» (7, т. 9, *162*). Что это положение означает? Оно означает, что если форма фиксирует различие в сущности, т. е. ее раздвоение на противоположности и их взаимоотношение между собой, то в Фалесовой воде такое различие провести очень трудно. И хотя позднейшие комментаторы, в том числе и Аристотель, видели различие в «сгущении и разрежении» воды, но такое различие есть все-таки чисто количественное, т. е. внешнее различие сущности, которое составляет ёе внешнюю — несущественную — форму. Однако, как пишет Гегель, «то, что должно быть подлинным первоначалом, не должно иметь односторонней формы» (7, т. 9, *161*), т. е. только количественного различия сущности, но с необходимостью должно включать в себя и качественную определенность.

В античном материализме наибольшего развития анализ формы и содержания достигает в философии Демокрита. Хотя Демокрит, как и все древнегреческие материалисты, стоял на точке зрения чувственного созерцания, однако различие в сущности, т. е. определение формы, он проводил намного последовательнее, чем Фалес, так как опирался уже на более развитое теоретическое мышление, и в частности на категории бытия и небытия, разработанные элеатами. Демокрит полагал, что основой окружающего мира является пространство, в котором движутся бесчисленные, но качественно однородные мельчайшие частицы — атомы, и их соединение и разъединение в пространстве как раз и образуют весь видимый предметный мир. Категории бытия и небытия выступают для чувственного созерцания как полное или пустое, где полное есть совокупность атомов в пространстве, а пустое — их отсутствие. Форма как раз и фиксирует пересечение полного и пустого, так как в этой точке проявляется их различие и образуется пространственно определенная вещь. Поэтому форма вещи здесь выражает непосредственно свою простую сущность — пространственную определенность, но для самой вещи она

есть только внешняя форма, так как она не составляет ее имманентного различия.

Пространственная граница вещи есть одновременно и граница бытия — полного, и она отделяет его от небытия — пустого. И здесь необходимо подчеркнуть, что граница эта есть только внешняя граница, так как стороны различия — полное и пустое — не предполагают друг друга с необходимостью, и поэтому граница между ними всегда устанавливается произвольно. Действительно, ведь в атомистической концепции образование вещей и их разрушение никак не влияют на различие бытия и небытия, поскольку деструкция вещи или ее возникновение всегда предполагает в чувственном созерцании одну и ту же противоположность полного и пустого.

У Демокрита более последовательно проведено различие бытия и небытия еще и потому, что у него впервые появляется возможность рационального познания бытия, т. е. внешних предметов, представляющих собою различные комбинации атомов. Действительно, если бытие «полное» имеет своим первоначалом атом, то здесь атом выступает как одно — единица, которая является мерой всех внешних предметов. В данном случае мера — это непосредственная, внешняя мера, или масштаб, так как атом не только логическая единица, но и физическая, представляющая собой мельчайшую материальную частицу, из совокупности которых складываются все пространственные тела.

Итак, хотя Демокрит и проводит более последовательно различие в сущности, выделяя противоположности бытия и небытия, однако данное различие остается чисто количественным, внешним различием, так как не пронизывает природу самой сущности. Действительно, ведь пространство как простая сущность остается однородным как в сфере бытия, так и в сфере небытия, и поэтому бытие выступает как пространство наполненное, а небытие как то же самое пространство, но только пустое. Соответственно и форма здесь выступает как простая, внешняя форма, так как она фиксирует внешнее отличие одного предмета от другого, но не выражает его внутреннего различия, его «для-себя-бытия».

Дальнейшее развитие взглядов Демокрита на соотношение содержания и формы происходит в философии Нового времени в том ее направлении, которое связано с линией созерцательного материализма, что было отмечено и классиками марксизма: «Французский и английский материализм всегда сохранял тесную связь с *Демокритом* и *Эпикуром*» (1, т. 2, *140*). И такая связь была обусловлена прежде всего тем, что материализм Нового времени, как и античный материализм, остался «по преимуществу созерцательным», т. е. и здесь основой познания было наблюдение природы и эмпирический опыт. Однако то, что философия Нового времени зародилась в новых экономических, социально-политических и культурных усло-

виях, наложило свой специфический отпечаток на все ее проблемы и решения.

Эта специфика проявляется уже в творчестве Френсиса Бэкона, который был родоначальником «английского материализма и всей современной экспериментирующей науки». Бэкон уже вполне сознательно решает проблему всеобщего, сущности и выделяет в качестве основополагающего принципа своей философии материю, которая «не знает покоя и находится в вечном движении». В таком движении она проходит полный кругооборот в природе и образует различные естественные структуры или виды, каждому из которых соответствует определенная форма.

При этом Бэкон рассматривает формы уже не только как пространственные конфигурации вещей, но и как законы, выражающие сущность построения и движения отдельных вещей и всей материи. И так же как материя в движении делится на различные виды, точно так же подразделяются и формы в соответствии с каждым ее структурным уровнем. Например, тому уровню материи, который представлен в многообразии чувственно воспринимаемых вещей, таких как «золото, роза или лев», соответствуют простейшие — частные — формы. И наоборот, материя, имеющая сложную структуру, характеризующаяся скрытыми процессами, обладает общей, или, как ее называет Бэкон, «большой формой» (5, т. 1, *298*). Поскольку общая форма представляет собой совокупность частных, то для того, чтобы ее отыскать, необходимо проанализировать все частные формы, относящиеся к данному случаю, и, постепенно переходя от менее общих форм ко все более и более общим, свести в высшую форму только те, которые способствуют ее пониманию. Для открытия таких сложных форм Бэкон специально разработал свой индуктивный метод, суть которого сводится к тому, чтобы с помощью различных таблиц степеней или сравнений частных форм способом перечисления и исключения вывести общие формы. В качестве примера открытия общей формы Бэкон в «Новом Органоне» проводит нахождение сложной формы (закона) теплоты с помощью таблиц сравнения.

Индуктивный метод Бэкона был направлен прежде всего против схоластического метода познания, который осуществлялся посредством силлогистических умозаключений. Недостаточность этого метода он усматривал в том, что «силлогизмы состоят из предложений, предложения из слов, слова же — это знаки понятий; поэтому если сами понятия (которые составляют душу слов) будут плохо и произвольно абстрагированы от реальных явлений, то разрушается и все здание» (5, т. 1, *298*). И разрушается оно главным образом потому, что метод, основывающийся на силлогистике, обращается к реальной действительности, т. е. абстрагирует ее только при образовании содержания предиката в первой посылке, дальнейшее же движение познания не зависит от реального содержания, так как движение от

большой посылки к малой подчиняется формально-логическим правилам. Более того, схоластика чаще всего содержание предиката брала из текстов Библии, и поэтому реальное содержание вообще оказывалось за пределами познания. Бэкон же обосновывает свой индуктивный метод не только как наилучший способ абстрагирования от реальных предметов, но и как метод, который постоянно к ним обращен и поэтому не покидает почву материальной действительности.

Конечно, Бэкон правильно выступает против схоластики, когда утверждает, что нужно не покидать сферу опыта и в ходе познания различных форм постоянно следовать за природой. Однако вместе с тем он разделяет основную ошибку эмпириков, полагая, что с помощью восприятия возможно непосредственное познание общих форм предметов в ходе наблюдения и эксперимента. Это не соответствует действительности, поскольку метод самого Бэкона требует не только непосредственного наблюдения, но и последовательного выведения общих форм из частных, т. е. требует от мышления не только пассивного созерцания, но и активного выведения знания с помощью индуктивного умозаключения. И Бэкон сам осуществляет умозаключения в процессе познания, но не делает их предметом специального рассмотрения и анализа, что и обусловило односторонность его теоретико-познавательной концепции.

С другой стороны, нужно отметить, что отрицательное отношение Бэкона к аристотелевским умозаключениям, культивируемым схоластикой, не было безосновательным, так как он увидел формализм и недостаточность того соотношения формы и содержания, которое присуще силлогистике. Гегель при анализе философии Бэкона особо выделил этот момент, поскольку также считал, что «умозаключение не является познанием посредством самого себя, согласно своему содержанию,— ведь оно нуждается в чем-то чуждом, положенном в основание всеобщего,— и именно поэтому движение мысли является отчасти чем-то случайным. Содержание не находится в единстве с формой, и форма здесь поэтому случайна в самой себе, так как, рассматриваемая самостоятельно, она представляет собой поступательное движение в чужом содержании. Форма здесь именно не есть содержание. Посредством умозаключений всегда можно также и хорошо вывести и противоположное утверждение, ибо форме безразлично, какое содержание будет положено в основание» (7, т. 11, *222—223*). И безразлично потому, что умозаключение есть вербальная, языковая форма, и фиксирует она отношения не между реальными предметами, но между суждениями — большой и малой посылками, входящими в силлогизм.

Следовательно, те отношения между реальными предметами, которые выражены в суждении, и отношения между суждениями в умозаключении — принципиально разные отношения, так как в

одном случае речь идет о реальных отношениях, существующих между предметами, в другом — о формальных отношениях внутри силлогизма. Схоластическая же традиция это различие внутри научного познания не исследовала и все свои усилия направила на изучение формально-логических отношений внутри силлогизмов, поэтому для нее главным становится не момент истины, но момент формально-логической правильности выведения одних суждений из других. Именно поэтому Бэкон резко выступил против «схоластического теоретизирования», поскольку в основу его собственного учения уже был положен метод исследования реальных отношений в природе.

Итак, можно отметить, что Бэкон своим учением о взаимоотношении содержания и формы внес значительный вклад в решение этой проблемы. Так, закрепляя за материей ее важнейший атрибут — движение, выступающее «не только как *механическое* и *математическое* движение, но еще больше как *стремление, жизненный дух, напряжение,* или, употребляя выражение Якоба Бёме, му́ка [Qual] материи» (1, т. 2, *142*), Бэкон значительно опережает взгляды современников. Здесь он является наследником эпохи Возрождения, в особенности той ее традиции, которая связана с именами Николая Кузанского, Бернардино Телезио, Джордано Бруно. Более того, Бэкон прямо связывает свойства материи с определенными видами движения, утверждая тем самым многоуровневый, многокачественный, активный характер материи, что в дальнейшем станет основой для выработки категории «содержание». Однако здесь же нужно отметить, что ограничение видов движения, а у Бэкона их всего девятнадцать, влечет за собой одновременно и ограничение свойств материи, которое Гоббс использует для сведения всех видов движения к «механическому или математическому движению», а всех свойств — к свойствам пространственно-временным.

Не меньший вклад внес Бэкон и в развитие понятия формы. Так, в отличие от Демокрита он уже не связывает форму только с фигурой, размером и положением отдельной вещи, но рассматривает ее как сущность материи, закон ее изменения и движения, т. е. считает форму имманентно присущей материи. Нужно отметить, что Бэкон правильно схватывает и специфику формы, так как считает, что ее задача состоит в том, чтобы фиксировать различие в сущности познаваемых предметов, и именно поэтому «цель человеческого познания в том, чтобы открыть форму данной природы или истинное отличие» (5, т. 2, *83*). Плодотворна мысль Бэкона и о многообразии форм, присущих материи, и связи этих форм с различными видами ее движения. Вместе с тем анализ взаимоотношения содержания и формы имеет у Бэкона и определенные недостатки, связанные в конечном счете с общей созерцательной направленностью его учения. Так, он правильно считает, что движение материи составляет сущность всех процессов и явлений, протекающих в природе, но здесь всеобщностью и

необходимостью обладают только те формы материи, которые связаны с ее механическим движением и перемещением. Другие же формы материи, хотя и рассматриваются Бэконом как «живые, индивидуализирующие, внутренне присущие ей, создающие специфические различия *сущностные силы*» (1, т. 2, *142*), однако научного обоснования не получают, так как изложены в стиле афоризмов и остроумных высказываний. Все это свидетельствует о том, что и у Бэкона сущность — материя — не имеет внутреннего различия и потому остается простой сущностью, субстратом, который непосредственно связан со своими формами.

Причины этой недостаточности у Бэкона в том, что все определения материи, которые он выдвигает, это чувственно фиксируемые ее свойства, данные в непосредственном созерцании, и поэтому ограниченность чувственных восприятий одновременно оказывается и ограниченностью материи. Отсюда и всеобщность, выделяемая Бэконом, есть только абстрактная всеобщность, поскольку она фиксирует только механические свойства материи, и границы ее всегда относительны, так как постоянно расширяются вместе с расширением чувственного опыта. Такой же эмпирический характер носят и формы, открываемые Бэконом. И, несмотря на то, что он подразделяет формы на простые и сложные, природа их качественно однородна, так как и те, и другие фиксируют момент внешнего различия в соотношении единичных, обособленных друг от друга предметов. И так как такое различие не развивается до противоположности и противоречия, но остается простой разновидностью, то это еще раз подтверждает тот факт, что формы эти есть простые формы и принадлежат они сфере наличного бытия.

В дальнейшем развитии материализм Нового времени становится абстрактным, «односторонним», поскольку здесь «*физическое* движение приносится в жертву *механическому* или *математическому* движению; *геометрия* провозглашается главной наукой» (1, т. 2, *143*). В данном случае имеется в виду геометрия Декарта, для которой основное — это математическое описание процесса перемещения тела в пространственно-временных координатах. По такому принципу происходит и познание материи в метафизическом материализме, т. е. познать материю — значит вычислить траекторию движения любой частицы ее в процессе механического передвижения.

И последний момент указывает на принципиальное отличие теории познания материализма Нового времени от теории познания античного материализма. Действительно, если для Демокрита познание было процессом «вещественно-телесного» постижения предмета и замыкалось в пределах того пространственного тела, которое подвергалось анализу, то для Гоббса, Гассенди и особенно для сторонников механистического направления французского материализма оно уже не ограничивалось изучением пространственных особенностей

отдельной вещи, но было направлено на выяснение пределов пространства, которое занимала любая вещь. Поэтому если Демокрит ориентировался в своем учении на физическое пространство, то его последователи в Новое время опирались уже на пространство математическое (24, *162—188*).

Развитие геометрии потребовало и соответствующего математического аппарата для вычисления пространственной определенности геометрических тел любой конфигурации. И такой аппарат — анализ бесконечно малых — был создан Ньютоном и Лейбницем. Соединение метода координат, разработанного Декартом, с алгебраическими исчислениями Ньютона—Лейбница имело большое практическое значение прежде всего для решения проблем механики, что и послужило основой бурного развития механики теоретической. Это обеспечило господство механико-математической методологии в науке XVII—XVIII вв. и в пределах данного исторического периода превратило принципы механики в эталон научного познания вообще. В итоге сформировался определенный — метафизический — тип мышления, который абсолютизировал методы количественного анализа в познании всех процессов и явлений окружающей действительности.

Однако односторонне аналитический метод познания, вполне оправданный в пределах механической формы движения материи, сразу превращается в свою противоположность там, где он начинает применяться к исследованию других форм ее движения. Особенно наглядно пороки механико-математической методологии проявляются при использовании ее в исследовании высшей — социальной — формы движения материи, когда анализу подвергаются мышление, сознание, познание. Поскольку аналитический метод предполагает расчленение, выделение и обособление отдельных частей познаваемого предмета, то при анализе общества, например, он выделяет и постигает лишь отдельных индивидов (1, т. 3, *3*). Для отдельного же индивида мышление выступает как его субъективно-психологическая способность, связанная с деятельностью мозга и реализуемая внешне с помощью слова. Такое понимание мышления определило и логику как науку о правильном употреблении слов, или, по классификации Гоббса, науку о «знании последствий речи в рассуждении» (11, т. 2, *114—115*).

В русле метафизического материализма наиболее последовательно анализ формы и содержания проводил Спиноза. И это стало возможным благодаря тому, что он принципиально по-новому решает проблему сущности в научном познании, связывая ее понятие с понятием субстанции и определяя последнюю как то, «что существует само в себе и представляется само через себя» (31, т. 1, *361*). Такое определение субстанции в общем-то давал и Декарт; однако в реальной действительности он выделял две не связанные друг с другом субстанции: материю как субстанцию протяженную и мышление

как субстанцию мыслящую. Спиноза, наоборот, относит мышление и протяжение к одной субстанции — природе — и рассматривает их как ее неотъемлемые атрибуты. Следовательно, он первый в Новое время осознал тот факт, что мышление принадлежит не столько отдельному единичному телу, сколько всей их совокупности, т. е. является свойством субстанции. Таким образом, Спиноза выходит за пределы индивидуально-психологического истолкования мышления и преодолевает тот субъективизм в понимании мышления, который имелся у его предшественников.

Переосмысливает Спиноза в своей философии и статус материи, так как, рассматривая ее как телесную субстанцию (т. е. мыслимую в атрибуте протяженности), он выдвигает ряд принципиально новых моментов в ее понимании. Материя для Спинозы выступает уже не как чувственно воспринимаемая вещность, но как мысленно постигаемая реальность, и поэтому она обнаруживает свою сущность не в механическом перемещении отдельно взятых предметов, но в движении всей совокупности природных тел, каждое из которых выступает как модус, как единичное воплощение материи или телесной субстанции. Материя как субстанция, кроме самой себя, не нуждается для своего существования ни в чем другом, так как существует как всеобщая целостность, проявляющаяся в единстве всех природных тел, и соответственно понята она может быть только из самой себя, но никак не из эмпирического многообразия непосредственно наблюдаемых явлений. Тем самым материя Спинозы оказывалась свободной от божественного «первотолчка», и в ее познании это было существенным шагом вперед по сравнению с существовавшими механистическими концепциями.

Главная же заслуга Спинозы заключается в том, что он преодолевает дуализм мышления и протяжения, или, в современной терминологии, противоположность мышления и бытия, который впервые зародился у Декарта и был присущ многим позднейшим его последователям. Действительно, Спиноза, рассматривая мышление и протяжение как нераздельные атрибуты единой субстанции или природы, превращает их тем самым в необходимые, существенные и неотъемлемые моменты субстанции. Следует отметить, что мышление и протяжение Спиноза рассматривает как противоположности, как «действительные крайности», которые не существуют друг без друга и определяются друг через друга, или, как он отмечает, «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» (31, т. 1, *407*).

И здесь у Спинозы намечается принципиально иное решение проблемы формы и содержания, чем то, которое имелось у всех сторонников метафизического материализма. Действительно, поскольку атрибуты составляют сущность субстанции (31, т. 1, *361*), то у Спинозы она выступает уже не как простая, нераздельная сущность или субстрат, но как сущность, имеющая внутреннее различие

и благодаря этому получающая импульс к дальнейшему самодвижению и саморазвитию. В таком развитии сущность и должна определять себя как содержание, а различные ступени реализации сущности как раз и фиксируются в движении формы.

Однако всего этого нет у Спинозы, и нет потому, что его субстанция хотя и разделена на противоположности, но данные противоположности не образуют подлинного противоречия, и поэтому субстанция остается неподвижной, недеятельной и неразвивающейся сущностью. В соответствии с этим различие мышления и протяжения так и остается внешним различием, поскольку их внутреннее отношение лишено диалектики отрицательности. Поэтому и форма у Спинозы — это только внешняя форма, которая выражает лишь количественное различие между субстанцией и ее модификациями в атрибутах и модусах.

И здесь на рассуждениях Спинозы явно сказалась его геометрическая методология, так как взаимоотношение между субстанцией, атрибутами и модусами в его философии полностью соответствует пространственным отношениям в геометрии. Так, субстанция Спинозы подобна абсолютному пространству Ньютона, т. е. и пространство Ньютона представляет собой пустое вместилище тел, и субстанция Спинозы является абсолютно бессодержательной основой бытия. И как пространство Ньютона существует в трех своих измерениях, так и субстанция Спинозы реализуется через два ее неотъемлемых атрибута. И наконец, подобно тому, как каждое геометрическое тело занимает определенное ограниченное линиями пространство, так и каждая отдельная вещь в системе Спинозы выступает как единичное воплощение субстанции, как ее модус.

Односторонне-количественное истолкование субстанции как простой сущности было воспроизведено и в политической экономии, в частности в произведениях Д. Рикардо. Он выделил в качестве основы своей системы определение стоимости рабочим временем и первым в экономической науке попытался проследить, насколько все остальные экономические категории «соответствуют или противоречат этой основе» (1, т. 26, ч. 2, *178*). Здесь явно прослеживается сходство его методологии с методологией Спинозы, так как Рикардо, определив стоимость в качестве субстанции исследования, затем целенаправленно выводит из этой единой основы все дальнейшие определения политической экономии. В данном случае, как замечает Маркс, Рикардо «грубо и без понимания обращается с *определениями формы*» (1, т. 26, ч. 2, *233*). Тут вскрывается та же самая ошибка, что и у Спинозы, так как и Рикардо при выделении основания (субстанции) своей системы не идет дальше его определения как простой сущности, выступающей в форме «труда вообще».

Но «труд вообще», существующий как физиологические и психологические затраты человеческой энергии, выступает в системе

Рикардо только своей количественной стороной, тогда как качественная его определенность, т. е. конкретно-историческое содержание, полностью отсутствует. Тем самым отсутствует и сознательное различие труда, лежащего в основании стоимости, на абстрактный и конкретный труд, т. е. не схватывается та форма труда, которая присуща товарно-капиталистическому производству. Отсюда вытекают и все противоречия системы Рикардо, и если они не разрушили ее до конца, то в этом только заслуга Маркса, который первым смог правильно определить форму стоимости и тем самым возродить классическую теорию стоимости.

Гегель в своей философии выразил непосредственное взаимоотношение абстрактно-всеобщего как простой субстанции или «сущности вообще» и отдельных единичных предметов с помощью категорий «форма—сущность». Поскольку единичное здесь непосредственно совпадает с абстрактно-всеобщим (пространственной определенностью вещей), то и форма здесь сливается с сущностью, поэтому «последняя есть единство основания и обоснованного» (9, т. 2, *76*). Этот момент был отмечен В. И. Лениным в «Философских тетрадях»: «Нельзя задавать вопрос, каким образом форма привходит к сущности, ибо первая есть лишь свечение последней в себе самой, присущая... ей собственная рефлексия». И далее он добавляет: «Форма существенна. Сущность формирована. Так или иначе в зависимости и от сущности...» (2, т. 29, *129*).

Нужно отметить, что Гегель правильно выражает с помощью этих категорий специфику начальных этапов процесса познания, где сущность действительно тождественна с собой и выступает как недифференцированный в-себе субстрат, как простая основа внешнего бытия. И познание здесь направлено на то, чтобы обнаружить простую сущность внешних предметов и выделить ее как устойчивое основание чувственно-многообразного бытия. Этот момент отчетливо прослеживается в истории науки, точнее, в исходных пунктах ее развития. Так, в философии он присущ ионийской натурфилософии, в политической экономии освоение экономической действительности в категориях «форма—сущность» было произведено А. Смитом. Далее Гегель отмечает, что здесь мы имеем «первое, непосредственное наличное бытие вообще, с которого начинают» (9, т. 2, *73*).

Чтобы правильно понять данное положение, необходимо помнить, что у Гегеля «в развитии сущности встречаются те же самые определения, что и в развитии бытия, но в рефлектированной форме» (10, т. 1, *269*). Здесь он выделяет «наличное бытие вообще», выступающее первым в ряду определений сущности как основания, и нужно иметь в виду, что это уже не то определение наличного бытия, которое встречалось в развитии категории качества, но здесь оно выступает в форме вообще, т. е. и Гегель считает, что первые определения сущности схватываются в абстракциях вообще. И точно так же, как

качество есть «тождественная с бытием определенность», так и сущность здесь «едина со своей рефлексией и неотличима от самого движения рефлексии» (9, т. 2, *75*). Но поскольку сущность, которая выступает в этом соотношении в «форме вообще» (т. е. «сущность как таковая»), не различается в самой себе, тождественна *со своей рефлексией, то она, следовательно, находится в простом* единстве со своей формой. Именно поэтому в соотношении «форма и сущность» определения формы не отличаются от определений сущности, так как «это одна рефлексия, составляющая сущность как простую основу, которая есть удерживание формы» (9, т. 2, *76*).

Для уяснения приведенных оборотов необходимо помнить, что для Гегеля категории есть не только определения действительности, но одновременно и всеобщие формы деятельности по производству и освоению этой действительности. Соответственно и мышление выступает как *сложный, диалектически развивающийся процесс* совпадения форм мышления с всеобщими формами реальной действительности, понимаемой, правда, Гегелем идеалистически, как преходящее состояние Абсолютного духа. И если мышление рассматривать как объективную деятельность, то простая сущность соответствует чистой рефлексии, т. е. первой деятельности мышления, в которой сущность еще «не отличима от самого движения рефлексии». Иначе говоря, здесь деятельность мышления пока сливается с реальной деятельностью, и движение логических форм совпадает с движением *реальных форм, поскольку «производство идей, представлений,* сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни» (1, т. 3, *24*). Именно поэтому здесь «сущность обладает прочной непосредственностью, иначе говоря, есть субстрат», и он может быть отличен от другого субстрата, но внутри себя он еще не различен.

Во всех этих положениях Гегеля еще мало идеализма, поскольку Маркс, например, тоже считал, что в начале исследования должна быть выделена «сущность вообще», и отличал ее от определенной сущности, т. е. содержания. Так, в «Капитале» труд, как сущность первого порядка, рассматривается сначала независимо от какой бы то ни было определенной общественной формы, т. е. как «труд вообще». Но вместе с тем это означает и то, что в качестве «труда вообще» (т. е. общего основания человеческого производства) он одновременно и присущ каждому способу производства, т. е. неотделим от его формы. Однако Маркс не останавливается на таком определении труда, как это сделал Рикардо, но развивает его дальше и прежде всего устанавливает его двойственность, т. е. из абстрактного единства «труда вообще» он переходит к раздвоению данного единства на две противоположности — труд конкретный и труд абстрактный.

Однако Гегель не считал выделение сущности как простой основы

наличного бытия особым, специфическим этапом в движении мышления. Он рассматривал присущую мышлению внешнюю рефлексию как недоразвитую абсолютную рефлексию, непосредственные формы простой сущности как чистые «формы в-себе» и саму «сущность вообще» как исходный пункт ее перехода в «для-себя-бытие». Иными словами, Гегель выразил то отношение к простому мышлению, и в этом сказалась его классовая позиция, которое господствовало в его эпоху, и выразил его некритически, так как воспроизвел его в той форме, в какой оно встречалось в эмпирической действительности современного ему капиталистического общества. Но, как в экономике буржуазного общества «отношения предшествующих форм [общества] встречаются в нем лишь в совершенно захиревшем или даже шаржированном виде» (1, т. 46, ч. 1, *42*), точно так же и в современном Гегелю мышлении все его предшествовавшие формы содержались лишь в существенно измененном виде. И как буржуазная политическая экономия даже не пыталась показать происхождение денежной формы, т. е. «проследить развитие выражения стоимости, заключающегося в стоимостном отношении товаров, от простейшего, едва заметного образа и вплоть до ослепительной денежной формы» (1, т. 23, *57*), так и буржуазная философия, даже в лице ее лучших представителей, никогда не пыталась проследить развитие мышления от его простейших форм до высших, составляющих диалектику как логику.

Причина этой близорукости по отношению к буржуазной политической экономии точно сформулирована Марксом: «Форма стоимости продукта труда есть самая абстрактная и в то же время наиболее общая форма буржуазного способа производства, который именно ею характеризуется как особенный тип общественного производства, а вместе с тем характеризуется исторически. Если же рассматривать буржуазный способ производства как вечную естественную форму общественного производства, то неизбежно останутся незамеченными и специфические особенности формы стоимости, следовательно особенности формы товара, а в дальнейшем развитии — формы денег, формы капитала и т. д.» (1, т. 23, *91*). Данное положение Маркса справедливо и по отношению к буржуазной философии, с той лишь разницей, что она не замечает специфических особенностей буржуазного способа мышления, а следовательно, не видит особенности мышления первобытно-общинного, античного и т. д. И не замечает потому, что абсолютизирует те духовные формы, которые присущи буржуазному обществу, базирующемуся на антагонистической форме разделения общественного труда и всеобщем отчуждении.

Итак, первой формой мышления является то «естественно-природное» мышление, которое формируется у человека на ступени непосредственного отношения к действительности и исторически возникает в раннеобщинный период, когда слабо развита орудийная де-

ятельность и люди пользуются преимущественно тем, что непосредственно предоставляет им природа. Логика этого мышления и есть та «обычная логика» (Энгельс), которая свойственна и человеку, и животным, так как опирается на пространственно-временные отношения действительности, и такое мышление первоначально одинаково успешно развивается и у людей, и у животных. Логические формы здесь полностью совпадают с реально-практическими формами действительности, и это обусловлено тем, что сущность — пространственно-временные закономерности бытия — непосредственно совпадает с формами своего проявления, и поэтому движение по логике предмета есть одновременно движение по его пространственно-временной определенности. В дальнейшем такое непосредственное взаимоотношение сущности и ее форм является исходным на каждом новом витке научного познания.

И последний момент можно правильно понять, если помнить диалектику непосредственного и опосредствованного. В данном случае нужно иметь в виду, что непосредственное в диалектике обладает двойственным бытием, так как является и исходным пунктом развития, и его конечным результатом. При этом первое непосредственное положение не является результатом движения познания, но выступает как недоказанное положение, т. е. взятое как непосредственный факт реальной действительности. Для анализа мышления таким непосредственным фактом является то «естественное» мышление, которое присуще и человеку, и животным. И здесь нужно показать, что это мышление является и единичной, и одновременно всеобщей формой мышления, так как в противном случае «естественное» мышление не может быть выделено в качестве исходного пункта анализа.

Что касается единичности, то она, как уже было показано, проявляется в том специфическом характере мышления, который формируется у членов первобытной общины на ранних ступенях ее развития. Сложнее обстоит дело со всеобщностью «естественного» мышления, так как нужно выделить те его черты, которые с необходимостью воспроизводятся на всех последующих этапах развития познания. И здесь прежде всего следует указать на совпадение форм мышления и форм реальной действительности в деятельности «естественного» мышления, поскольку для него логические формы, т. е. те формы, с помощью которых мы постигаем предметы, есть одновременно и формы самих этих предметов. В дальнейшем такое совпадение станет определяющим моментом в деятельности познающего мышления и всегда будет связываться в проблемой истины. Более того, реально-практической истина становилась именно тогда, когда ее познание опиралось на конкретное тождество форм мышления и форм реальной действительности.

Однако домарксовский материализм — античный и Нового вре-

мени — это тождество понимал метафизически, т. е. как непосредственное совпадение форм мышления и форм бытия, и поэтому последовательным он был только в пределах механистического взгляда на мир. Такой взгляд был господствующим на начальных этапах развития античной науки и науки Нового времени. И это неудивительно, так как здесь осваивалась лишь внешняя, пространственно-механическая определенность бытия, для которой характерно непосредственное совпадение сущности и форм ее проявления. Здесь же важно отметить, что непосредственность античного материализма не совпадает с непосредственностью материализма XVII—XVIII вв., так как последний уже опосредствован предшествующим развитием науки. Последнее доказывается хотя бы тем, что понимание сущности того же пространства принципиально отличается у представителей античной науки и представителей науки Нового времени. И последний момент невозможно объяснить, оставаясь в пределах созерцательного отношения к действительности и понимания мышления как только подражательной деятельности, слепо копирующей природные формы. Здесь уже необходимо обратиться к деятельной стороне человеческого мышления, к той, которая старым материализмом всегда игнорировалась, что и служило основой многих его ошибок и заблуждений.

Глава II
Различие формы и содержания

§ 1. О деятельной стороне человеческого мышления

Марксистская философия всегда рассматривала мышление как «идеальный компонент и дериват реальной деятельности общественного человека, преображающего своим трудом и внешнюю природу, и самого себя, создающего всегда новый мир» (15, *6*). При этом реальная деятельность, практика рассматривается не в какой-то особенной исторической форме, но определяется как деятельность, совершаемая во всеобщей форме, т. е. протекающая как всемирно-исторический процесс, который выступает прежде всего как труд, производство, материальная деятельность людей. Развитие трудовой деятельности постоянно предполагает развитие мышления, и более совершенным формам труда всегда соответствовали исторически наиболее совершенные способы мышления. Так, «животнообразным инстинктивным формам труда» соответствует мышление, которое свойственно и человеку, и животным, так как основой его является непосредственное, созерцательное отношение к природе. Дальнейший прогресс трудовой деятельности оказывается одновременно и развитием мышления, и этот бесспорный тезис нужно тщательно прокомментировать, так как развитие здесь не всегда рассматривается как конкретно-исторический процесс.

Как уже отмечалось, развитие мышления чаще всего связывают только с тем этапом становления трудовой деятельности, который базируется на использовании орудий труда, что не совсем верно, так как не соответствует действительному процессу формирования мышления. В реальной действительности мышление первоначально возникает на основе «животнообразных инстинктивных форм труда», и только впоследствии, с переходом общинного производства к постоянному применению орудий и средств труда, мышление переходит в новые формы. И вот здесь нужно более внимательно рассмотреть момент перехода и вычленить такие его черты, которые имеют всеобщий характер и свойственны развитию любой органической целостности в ее движении от одного качественного уровня к другому.

Гегель, в частности, различал метафизический переход в сфере внешнего бытия и диалектический переход в сфере сущности и понятия. В сфере бытия он характеризуется как переход в другое существование, и притом такое существование, которое полностью отрицает предшествующее состояние. В сфере же сущности переход есть не в другое, а в «свое другое», и процесс этот есть по существу про-

цесс рефлексии, где противоположные стороны в своем переходе не отрицают друг друга, но наоборот, полагают друг друга, взаимопереходят друг в друга, образуя в этой взаимосвязи целостное единство. Именно данный — диалектический — переход имел в виду В. И. Ленин, когда отмечал, что он характеризуется следующими моментами: «Скачком. Противоречивостью. Перерывом постепенности. Единством (тождеством) бытия и небытия» (2, т. 29, *256*), т. е. определял его как процесс развертывания диалектического противоречия. Действительно, ведь наиболее характерная черта диалектического перехода заключается в том, что переход предмета в процессе развития есть всегда переход его «в свою противоположность» (Ленин). Таким образом, происходит «перерыв постепенности» в процессе становления одной стороны предмета и осуществляется развитие стороны ей противоположной. И этот «перерыв постепенности» и переход от одной стороны к другой имеет не физический, а логический смысл, так как если с физической точки зрения противоположные стороны существуют обособленно друг от друга и независимо от их внутреннего единства, то с логической все обстоит наоборот. Здесь уже, как отметил Аристотель, «у противоположностей материя одна и та же» (4, т. 1, *260*), и эта «материя», эта общая основа как раз и делает противоположные стороны действительными противоположностями. Поэтому переход здесь является рефлексивным процессом, который протекает как соотносительное движение противоположных сторон в составе противоречия. Положение противоположностей в составе противоречия, как постоянно подчеркивал К. Маркс, не является симметричным, но «одна из них берет верх над другой» и играет определяющую роль в их взаимоотношении.

Этот же процесс имеет место и в развитии труда, так как и здесь деятельная сторона берет верх над созерцательной, и она становится господствующей в обществе, поскольку именно с данной стороной труда связывается целеполагающая и творческая деятельность. При этом существующее в антагонистических общественно-экономических формациях социальное разделение труда не только отделяет деятельную сторону труда от созерцательной, но обособляет ее и закрепляет за господствующим классом. Поэтому социальные причины всегда препятствовали осмыслению диалектической природы труда, постижению единства его деятельной и созерцательной сторон. Такая же участь постигает и мышление, так как и оно распадается на два противоположных течения — «линию Демокрита» и «линию Платона». Первая из них всегда оставалась созерцательной и развивалась по преимуществу материализмом, вторая опиралась на деятельную сторону труда и культивировалась идеализмом.

И вот здесь нужно отметить, что в нашей литературе переход от простейших — животнообразных — форм труда к формам труда, опосредствованным орудиями и средствами производства, чаще всего

понимается как метафизический переход. Это проявляется прежде всего в том, что формирование человеческого мышления связывается только с высшими формами труда, а низшие не принимаются во внимание, и тем самым между ними не прослеживается диалектический переход и не устанавливается диалектическая взаимосвязь. Однако если развитие труда — процесс диалектический, то он должен быть представлен как постоянно пульсирующее тождество противоположностей, и последние как раз и составляют тождество непосредственной — созерцательной — стороны труда, и стороны опосредствованной — деятельной, формируемой на основе орудийной деятельности. Соответственно и мышление, как отражение трудовой деятельности, также предстает как диалектическое единство, конкретное тождество созерцательной (непосредственной) и деятельной (опосредствованной) сторон.

Все эти моменты диалектического перехода ярко проявились при переходе общины от «животнообразных инстинктивных форм труда» и соответствующего ему мышления к труду, опосредствованному орудиями и средствами производства. Прежде всего следует отметить, что переход здесь есть действительно диалектический переход, т. е. переход в «свою противоположность», так как впервые появляется принципиально иное отношение к природе, когда человек уже «не растворяется в природе, но себя ей противопоставляет. ⟨...⟩ Теперь производительные силы общества находятся на уровне не просто собирательства и охоты, но производящего хозяйства. Человек уже постигает конструктивно-технический принцип данной вещи или данного явления природы, отделяя тем самым идею вещи от самой вещи, и уже может пользоваться принципом этой вещи или этого явления для того, чтобы сознательно создавать, производить для собственного потребления» (21, *14*). Такая форма труда имеет своей основой орудийную деятельность человека, и хотя она зарождается в первобытно-общинной формации, полностью раскрывается только в процессе становления и развития рабовладельческого способа производства.

Самым существенным моментом нового — «конструктивно-технологического» — способа труда является разрыв непосредственной слитности человека и природы, так как здесь появляется средство труда, т. е. «вещь или комплекс вещей, которые человек помещает между собой и предметом труда и которые служат для него в качестве проводника его воздействий на этот предмет» (1, т. 23, *190*). С применением средств и орудий труда совершается переход от непосредственного к опосредствованному воздействию человека на предметы природы, что имеет самые существенные последствия для развития человеческого мышления.

Прежде всего это связано с тем, что функционирование средств и орудий труда существует как внешний процесс, и человек может

уже делать его предметом специального рассмотрения, т. е. осуществлять «теоретическое смотрение за происходящим» (Гегель). И данный момент становится не только возможным, но и необходимым, поскольку предметы природы не сразу поддаются тем изменениям, которые пытается внести в них человек для достижения своих целей. Поэтому он вынужден постоянно совершенствовать способы воздействия на природные объекты, познавая при этом специфику тех трудностей, которые предъявляет ему природа. И здесь в первую очередь изменения касаются орудий труда, так как именно они являются непосредственными проводниками человеческой воли, и если орудия труда не могут помочь человеку в решении стоящих перед ним задач, то он начинает совершенствовать их, применять новые способы использования орудий труда. Но человек, воздействуя на внешнюю природу и изменяя ее, в то же время изменяет свою собственную природу (1, т. 23, *188*), т. е. начинает перестраивать свою жизнедеятельность в соответствии с требованиями наиболее рационального использования орудий труда.

Совершенствование орудий труда позволяет человеку постоянно расширять круг производимых предметов и удовлетворять растущие физические и духовные потребности не только количественно, но и качественно. Потребление и производство как раз и являются теми первичными противоположностями, в развитии которых происходит социально-историческое движение различных форм общественного труда. Такое диалектическое единство производства и потребления было подчеркнуто и Марксом, когда он писал, что «производство есть непосредственно потребление, потребление есть непосредственно производство. Каждое непосредственно является своей противоположностью. Однако в то же время между обоими имеет место опосредствующее движение» (1, т. 46, ч. 1, *27*). Это опосредствующее движение есть движение историческое, оно выражается в отделении непосредственных производителей от средств производства и произведенных ими предметов потребления и включения между ними сферы распределения и обмена. Данный процесс также получает полное развитие в рабовладельческом обществе, так как именно здесь общество впервые разделяется на антагонистические классы, взаимоотношение которых дает импульс всему дальнейшему историческому движению общества. Этот вопрос подробно освещается ниже, здесь же будет продолжено рассмотрение процесса труда на «конструктивно-техническом» этапе развития производства.

Итак, с появлением средств и орудий труда человек воздействует на природу и выявляет ее закономерности уже не непосредственно, но опосредствованно, через орудия и средства труда, применяя при этом их собственные закономерности. Иными словами, теперь он направляет одни силы природы против других, заставляет их бороться друг с другом и достигает в этом процессе своих собственных целей.

Данный момент целесообразной деятельности человека был хорошо выражен Гегелем: «Вообще собственная деятельность природы, эластичность часовой пружины, вода, ветер применяются так, чтобы в своем чувственном наличном бытии делать нечто совершенно иное, чем они хотели бы делать, так что их слепое делание становится целесообразным, в противоположность им самим: разумное поведение природы, законы — в их внешнем наличном бытии» (8, т. 1, *307*).

С другой стороны, сама целесообразная деятельность получила возможность дальнейшего развития только благодаря опосредствующему характеру производительной деятельности, базирующейся на систематическом использовании орудий и средств труда. Исходным пунктом реального формирования механизма опосредствования является естественное разделение труда, присущее первобытной общине, где оно выступает как разделение трудовых функций в соответствии с половыми или возрастными особенностями, существующими между членами общины. И уже здесь проявляется основная специфика человеческого труда — его общественный характер, выражающийся прежде всего в том, что человек непосредственно трудится не только на себя, но и на других людей.

Дальнейшее развитие опосредствующего характера человеческой деятельности совпадает с дальнейшим развитием разделения труда, усложнением производительных функций, совместно выполняемых всей общиной. Само же это развитие становится возможным только благодаря тому, что выполнение каждой такой функции закрепляется за отдельным орудием труда, которое можно постоянно совершенствовать и улучшать в соответствии с усложнением трудовых операций. Именно поэтому всякая смена формы разделения труда происходит «всегда лишь в результате революции в орудиях труда» (1, т. 23, *376*), т. е. развитие разделения труда и развитие орудий труда — по сути дела один и тот же процесс, хотя исходные точки их развития все же разные. И все дело в том, что первые формы разделения труда, как уже было отмечено, опираются не на орудийную деятельность, но на естественные и возрастные различия между людьми. Поэтому опосредствование трудовых функций орудиями труда — факт более позднего происхождения, однако его появление сразу повлекло за собой качественные изменения в характере трудовой деятельности человека.

Прежде всего они проявляются в той специфике взаимоотношений, которая складывается между развитием разделения труда и развитием орудий труда. Разделение труда является предпосылкой и условием появления орудий труда, так как именно оно доводит расщепление трудовых операций до того уровня, когда их можно легко закрепить за отдельными орудиями труда. Но как только трудовые функции начинают приспосабливаться к орудиям труда, так дальнейший прогресс разделения труда начинает полностью зави-

сеть от развития орудий труда. Здесь, как и во всякой органической системе, происходит то своеобразное «оборачивание» причин и следствий, когда «каждое положенное есть вместе с тем и предпосылка» (1, т. 46, ч. 1, *229*). Например, феодальная рента является предпосылкой появления капитала, однако с возникновением и развитием буржуазного способа производства она существенно модифицируется, так как теперь, наоборот, оказывается положенной промышленным капиталом.

Именно непонимание момента «оборачивания» в процессе развития орудий труда и разделения труда как раз приводит к тому, что действительный генезис трудовой деятельности человека не схватывается, и ее историю связывают только с развитием орудийной деятельности, а все предшествующее развитие — доорудийная деятельность — считается только предысторией человеческого труда. Соответственно и мышление на доорудийной стадии развития человечества не включается в состав человеческого мышления и не анализируется в этом качестве.

Уяснение диалектики отрицательности в этом вопросе способствует правильному пониманию генезиса орудийной деятельности в обществе, которая у древнего человека существует еще как спорадическая деятельность. Такой же случайный характер долгое время имела, например, и товарная — опосредствованная — форма обмена веществ. Однако наступает такой период (буржуазный способ производства), когда товарная форма становится господствующей в обществе, так как здесь все потребности удовлетворяются через рынок и товаром становится сам человек.

Точно так же и орудийная деятельность становится определяющей в обществе на известной стадии его развития — появление и развитие классово-антагонистических формаций. Но как товарные отношения лишаются своего всеобщего характера уже при социализме и исчезнут полностью в коммунистическом обществе, точно так же и орудийная деятельность в своем развитии постоянно выталкивает человека из сферы «собственно материального производства», из сферы непосредственного воздействия на предмет природы, и он становится рядом с ним «как его контролер и регулировщик» (1, т. 46, ч. 2, *213*). И уже в современных «безлюдных производствах» технологический процесс приобретает настолько самостоятельный характер, что по сути дела уподобляется природному, и человек здесь, как и на ранних стадиях своего развития, уже относится к нему как к естественному процессу. Таким образом, здесь осуществляется «возврат якобы к старому» в развитии человеческой производительной деятельности, но этот возврат происходит на высшей ступени развития общественного производства.

С данным моментом диалектики отрицательности связаны определенные трудности и в анализе процесса познания, в частности, они

проявляются при определении исходного пункта развития научного мышления, при выяснении специфики исторических типов мышления, при определении взаимоотношений научного и обыденного мышления. Действительно, если оставаться строго на позициях марксизма и рассматривать мышление как дериват и функцию предметно-практической, трудовой деятельности, то переход общественного производства к труду, опосредствованному орудиями и средствами труда, принципиально меняет сам характер познания. Теперь мышление представляет собой не непосредственный, но опосредствованный процесс, так как познание происходит не как внешнее и непосредственное постижение предметов, но выступает как процесс движения, процесс опосредствования внешнего — внутренним, явления — сущностью, формы — содержанием.

Следовательно, переход от непосредственного познания к опосредствованному происходит одновременно с появлением производительной деятельности, базирующейся на систематическом использовании средств и орудий труда, и исторически это совпадает с переходом общества от первобытно-общинного к рабовладельческому способу производства. Однако, как следует специально подчеркнуть, это не означает, что непосредственное познание исчезает из духовной деятельности человека и в ней остается только познание опосредствованное. Наоборот, в дальнейшем оба указанных типа познания существуют в диалектическом единстве, но как это происходит и почему — это другая, более сложная проблема, но чтобы ее разрешить, необходимо опять обратиться к материальной деятельности, базирующейся на использовании орудий труда, и выяснить специфику ее развития.

Как было уже отмечено, деятельность становится опосредствованной тогда, когда человек помещает между собой и природой орудие труда и уже с его помощью производит в предметах природы необходимые изменения. С развитием потребностей совершенствуется и материальное производство, которое постоянно включает в свою орбиту все новые и новые орудия и средства труда, т. е. трудовая деятельность становится все более и более опосредствованной. Однако развитие орудий труда, как показал Ф. Энгельс в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства», не происходит путем простого их увеличения, но осуществляется через перерывы постепенности, скачки, через уничтожение старого и возникновение нового, т. е. происходит откровенно диалектическим путем. Так, чисто количественное накопление первых орудий труда, таких как рубило, каменный нож, топор и т. д., прерывается с появлением лука и стрел, представляющих собою «уже очень сложное орудие, изобретение которого предполагает долго накапливаемый опыт и более развитые умственные способности, следовательно, и одновременное знакомство со множеством других изобретений» (1, т. 21, *29*). Поэто-

му в изобретении лука и стрелы обобщается тот опыт, который люди имели на первой ступени своего развития, именуемого Энгельсом дикостью, и совершается переход к новому этапу, который получил название варварства.

Переход к новому уровню развития общества означает прежде всего переход к освоению нового уровня реальной действительности, и здесь — для эпохи варварства — лук и стрелы являются уже не итогом предшествующего развития, но исходным пунктом движения общества в постижении нового уровня природных закономерностей. Одновременно все это свидетельствует о том, что на ступени варварства устраняются (погашаются) те опосредствующие звенья, которые привели производственную деятельность человека к созданию лука и стрел, и закономерности, открытые в данном процессе, отлагаются теперь в луке и стрелах в снятом виде, и для людей этой эпохи они (лук и стрелы) выступают уже как непосредственно данные предметы. В свою очередь развитие орудий труда от лука и стрел завершилось на высшей ступени варварства созданием «железного меча, а вместе с тем железного плуга и топора» (1, т. 21, *162—163*), в которых также был обобщен производственный опыт всей эпохи варварства, и они в свою очередь также выступают для людей следующей эпохи — эпохи цивилизации — как непосредственные предметы.

Этот анализ можно было бы продолжить, но здесь становится более важным другой момент, который необходимо особенно подчеркнуть. Речь идет о том, что развитие производительной деятельности людей, оказывается, постоянно приходит к созданию таких орудий труда, которые являются «решающими» (Энгельс) для данной ступени развития общества. В них обобщается весь предшествующий производственный опыт людей, и они качественно повышают производительную силу труда, значительно расширяют объем производимой продукции, увеличивают прибавочный продукт, что ведет к имущественному расслоению внутри общества и в конечном счете к революционному преобразованию социальных отношений. Следовательно, каждое такое орудие является результатом длительного опосредствующего пути для эпохи предыдущей и одновременно выступает как непосредственный предмет для эпохи последующей.

Диалектика непосредственного и опосредствованного присуща не только орудиям материального производства, но и орудиям производства духовного, прежде всего категориям. Они являются орудиями духовной деятельности, и Гегель прослеживает тот путь, который проделывает каждая категория в процессе исторического развития. Прежде всего это осуществляется в «Науке логики», где он показывает, как развитие категорий идет через «перерывы постепенности», «превращения в противоположность», «отрицания отрицания» и «снятия» всего положительного их содержания на каждом

качественно новом этапе развития мышления. Так, категория качества раскрывается с помощью категорий «чистое бытие», «наличное бытие», «для-себя-бытие», и они тем самым в ней имплицитно присутствуют. В свою очередь категория качества переходит в свою противоположность — категорию количества, и обе они сливаются в категории меры. Следовательно, развитие категорий идет от абстрактных ко все более конкретным, сращиваясь на этом пути в органическую целостность, в «органическую тотальность». И здесь можно опять-таки отметить полную аналогию с развитием орудий материального производства, так как и они в своем движении образуют такую же органическую целостность (автоматическую систему машин), «единство которой существует не в живых рабочих, а в живой (активной) системе машин, выступающей по отношению к единичной незначительной деятельности рабочего, в противовес ему, как могущественный организм» (1, т. 46, ч. 2, *204*).

Однако с появлением орудий духовного производства, прежде всего категорий, деятельность мышления приобретает качественно новый момент, который выражается в том, что теперь она не связана непосредственно с внешними предметами, как это было присуще обыденному мышлению. Здесь в развитии мышления проявляется тот же диалектический момент, что и в развитии денег, который был исследован Марксом в «Капитале». Действительно, если мы обратимся к его третьей главе «Деньги, или обращение товаров», то увидим, что третий ее параграф также называется «Деньги». Возникает вопрос, что же в первых двух параграфах — «Мера стоимости» и «Средство обращения» — Маркс не исследовал деньги? Исследовал, но эти функции денег реализуются непосредственно, т. е. только при наличии товарного эквивалента, без которого они не могут существовать. Иное дело остальные функции: сокровища, средства платежа и мировые деньги. Здесь движение денег не обязательно должно быть опосредствовано товарами, поэтому именно в этих функциях деньги существуют именно как деньги, т. е. исключительно в денежной форме стоимости, тогда как в первых двух функциях их можно встретить и в простой, и в развернутой форме стоимости.

Аналогичная ситуация наблюдается и в развитии мышления, так как и здесь первые его формы реализуются только при наличии внешнего предмета, что составляет наиболее характерную черту того «чувственно-образного» мышления, которое присуще и человеку, и животным. Собственно человеческое мышление — это мышление диалектическое, т. е. опирающееся не на внешний порядок вещей, но на логику понятий, т. е. диалектическое мышление не нуждается для своей реализации во внешнем эмпирическом материале. Именно поэтому предпосылкой этого мышления является «исследование природы самих понятий» (1, т. 20, *538*) и выделение из них тех, которые обеспечивают объективную истинность познания, т. е. категорий.

И вот здесь проявляется основное противоречие диалектики непосредственного и опосредствованного, выступающее как противоречие между результатом исторического развития и процессом, порождающим данный результат. Указанное противоречие основывается на том, что всякое «посредствующее движение исчезает в своем собственном результате и не оставляет следа» (1, т. 23, *102*), и поэтому для обыденного сознания такие результаты кажутся непосредственными. Этот момент диалектики непосредственного и опосредствованного отметил и Гегель: «...истины, относительно которых мы очень хорошо знаем, что они являются результатом в высшей степени опосредствованных размышлений, представляются непосредственными тому сознанию, для которого они сделались привычными. Математик, равно как и каждый сведущий ученый, непосредственно имеет в своем уме решения, которые являются результатом очень сложного анализа; в уме каждого образованного человека непосредственно наличествует много всеобщих точек зрения и основоположений, которые порождены многократным размышлением и долгим жизненным опытом. Сноровка, которой мы достигаем в какой-нибудь отрасли знания, искусства, технического умения, состоит именно в том, что в этом случае такого рода знания и виды деятельности мы имеем непосредственно в своем сознании, а также во внешней деятельности и даже в своих членах. Во всех этих случаях непосредственность знания не только не исключает его опосредствования, но даже, наоборот, они связаны друг с другом, так что непосредственное знание представляет собой как раз продукт и результат опосредствованного знания» (10, т. 1, *191—192*).

Все это в полной мере относится прежде всего к категориям, поскольку они кажутся чем-то обычным тому сознанию, которое опирается только на индивидуальный опыт человека и непосредственную видимость явлений. Но поскольку всегда остается открытым вопрос о природе категорий, то такая непосредственная позиция всегда выдвигает две противоположные концепции для объяснения их сущности. Во-первых, категории начинают рассматриваться как «наиболее общие определения вещей, данных в созерцании или непосредственном опыте каждому индивиду», т. е. собственная деятельность субъекта не принимается во внимание и предполагается, что он полностью определяется объектом. И во-вторых, категории определяются как «непосредственно свойственные (т. е. прирожденные) каждому отдельному сознанию трансцендентальные схемы синтеза, т. е. связывания отдельных чувственных впечатлений — в целостный образ» (15, *138*). Нетрудно заметить, что в этом случае категории, наоборот, рассматриваются как такие формы деятельности, которые полностью принадлежат субъекту.

Что касается первой концепции, то такое истолкование категории получили в рассмотренной выше созерцательной традиции, которая

в логике выступает как «метафизический способ мышления» (Энгельс) и культивируется прежде всего в античном материализме и материализме Нового времени. И действительно, если обратиться, например, к категориям формы и содержания, то, как уже отмечалось, здесь их сущность полностью определяется субстратом — материей, лежащей в основе и формы, и содержания. Именно понимание материи как субстрата, как вещественной первоосновы как раз и обеспечило понимание нераздельного тождества формы и содержания всеми сторонниками созерцательного материализма. При этом категориальным значением обладали не все определения материи, а только те, которые были связаны с ее протяженностью, поскольку эта сторона материи поддавалась количественным измерениям, а последние — математической обработке.

Вторая концепция, наоборот, зародилась в области идеализма, в русле той философской традиции, которая связана с «линией Платона». Здесь уже действительность рассматривается не «в форме объекта, или в форме созерцания», но как результат деятельности, хотя и абстрактной деятельности, «так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой» (1, т. 3, *1*). Последний момент обусловлен тем, что идеализм всегда принимал во внимание только духовную деятельность человека и апеллировал чаще всего не к природе, но к обществу, к той социальной деятельности, которая связана с производством всеобщих форм духовной культуры. И здесь проблема категорий сразу попадала в центр внимания всех философов-идеалистов, поскольку категории являются важнейшими орудиями духовного производства, и если мы обратимся к истории философской мысли, то увидим, что категории всегда разрабатывались в основном в идеалистических системах.

Исследование категорий как основных орудий духовной деятельности привело к тому, что они «были выделены в нечто самостоятельное и, как мы это видим у Платона, а главным образом у Аристотеля, были сделаны предметом самостоятельного рассмотрения» (9, т. 1, *84*). Разработка категориального аппарата позволила прежде всего углубить познание сущности, не только рассмотреть ее как простую внешнюю субстанцию, неотделимую от форм своего проявления, но и понять как внутреннюю диалектически развивающуюся основу реального бытия. Так был разрушен взгляд на окружающий мир и существующего в нем человека как на мир одномерный, имеющий только пространственно-механическую определенность, и возник другой взгляд, утверждающий сложный характер действительности, выступающей в многообразных типах связей, которые отражают качественно различные уровни ее развития. Постигая эту действительность, мышление продвигается в глубь предмета, и такое движение есть не простое механическое перемещение с одного уровня на другой, но представляет сложный процесс перехода познания от абстрактного к конкретному.

Усложнение сущности свидетельствует о том, что она не остается застывшим, неизменным и неподвижным субстратом, но развивается, и ее развитие проходит ряд качественно различных ступеней. Каждой такой ступени соответствует и определенная форма, поскольку развитие сущности, как и всякое развитие, осуществляется через развертывание внутренне присущих ей различий. Так, например, сущность как независимый от субъекта субстрат предполагает простую форму, поскольку здесь различие сущности есть только «различие в себе», и поэтому форма совпадает с сущностью. Дальнейшее развитие понятия сущности разрывает такое непосредственное тождество формы и сущности и приводит к новому понятию формы, но источники этого развития лежат не в сфере познания, а в области реально-практической жизнедеятельности людей.

Действительно, если мы обратимся к тому определению сущности, которое было получено на основе гносеологических установок Демокрита, то увидим, что здесь сущность выступает как устойчивая, неделимая и неизменная основа бытия. И если с помощью теоретико-познавательной концепции Демокрита анализировать природные объекты, выступающие как пространственно-протяженные тела, то присущие ей противоречия еще явно не выступают. Однако когда эта логическая модель начинает использоваться и при осмыслении других объектов, прежде всего социальных, то в этом случае как раз и выявляются все недостатки атомистики как теории познания.

Так, когда современники Демокрита в полном согласии с его гносеологическими установками попытались и в сфере общественных отношений выделить постоянные, устойчивые и неизменные основы человеческого бытия, то оказалось, что таковыми могут быть только древнеродовые правила, принципы и нормы регуляции поведения людей в обществе. Однако уже при жизни Демокрита обнаружилось, что они не отражают тех изменений, которые произошли в реальной жизни греческого общества, где появилось различие в собственности, начались имущественное расслоение граждан и соответственно дифференциация общественного положения людей. Эти процессы свидетельствовали о бурном развитии нового классово-антагонистического общества, и его становление сопровождалось усилением социальных антагонизмов, борьбой противоположных интересов, концентрацией богатства на одном полюсе и скоплением нищеты на другом. В такой постоянно меняющейся ситуации человек уже не мог строить свою жизнь по освященным когда-то обычаям и нормам, поскольку они мало чем могли ему помочь в непримиримой борьбе с другими людьми за богатство и власть. Поэтому человек был вынужден сам обосновывать свои действия и определять новые нормы и принципы отношения к другим людям, опираясь на реальную действительность, а не на идеалы давно ушедших времен. Но сделать это он мог только с помощью науки и разработанного в ее русле теоре-

тического инструментария, с помощью которого можно было осмыслить происходящие события.

Наиболее разработанной к данному времени была теория познания Демокрита, однако довольно скоро обнаружилось, что его гносеология, ориентированная на отыскание неизменных оснований человеческого бытия, мало чем могла помочь человеку в постоянно меняющейся социально-политической жизни Афинского государства второй половины V в. до н. э. Здесь и возникла потребность в новой гносеологии, которая занималась бы не обоснованием абсолютных, вечных и неизменных свойств бытия, но способствовала осмыслению противоречий реальной жизни, помогла бы познать сущность происходящего и обосновать формы ее проявления. Первыми за эту работу взялись софисты (группа философов в Древней Греции), которые сделали человека предметом своих специальных исследований и попытались проанализировать его познавательные возможности. Поэтому, если прежняя наука — натурфилософия — была направлена на изучение внешней действительности, природы, то начиная с софистов древнегреческая мысль обращается уже к внутреннему миру человека, к его духовной жизни.

§ 2. Материя и форма. Проблема сущности и существования

Существенная особенность нового этапа развития мышления, начало которому положили софисты, состояла в том, что в объективную целостность знания был включен «также и мыслящий субъект» (7, т. 10, *4*). При этом субъект познания у них был сведен к отдельно взятому эмпирическому индивиду, что также было обусловлено реально-практическими потребностями греческого общества. И все дело в том, что пришедшая к власти в Афинах рабовладельческая демократия значительно расширила права всех граждан, обязав каждого из них участвовать в работе различных политических и культурных учреждений. В таких условиях большое значение приобретают ораторская деятельность, мастерство публичных выступлений, успехи человека в риторике. Софисты как раз и сделали основной своей задачей обучение людей владению словом, искусству убедительной речи, что прежде всего требовалось для открытых политических выступлений и дискуссий в Народном собрании. Однако они не ограничились только практическими упражнениями в обучении людей красноречию, но параллельно проводили и теоретические исследования проблем языка: так, например, Гиппий написал труды по грамматике, Продик — по синонимике, Протагор — по анализу форм языка.

И в своей деятельности софисты были вынуждены обратиться к специальному анализу мышления, поскольку основное искусство риторики заключается в гибком применении различных форм доказательств и опровержений с целью отыскания противоречий в аргументах противника. Отношение же к противоречию как раз и характеризует понимание софистикой (как и любым другим философским течением) природы мышления и, что самое главное, позволяет уяснить характер взаимоотношения мышления с реальной действительностью. Что касается софистов, то они не увидели в противоречии никакого объективного содержания и поэтому в своих изысканиях свели противоречие к чисто языковому феномену, к словесному парадоксу, выступающему в форме антиномии. Такое отношение к противоречию объясняется, конечно, тем, что философская мысль античности только начинает осваивать данную логическую форму и поэтому фиксирует ее так, как она выступает в своем непосредственном внешнем обнаружении, т. е. антиномию.

Однако такое истолкование противоречия уже было предложено элеатами, и то, что софисты не пошли в решении этой проблемы дальше, объясняется другими, более сложными причинами, и прежде всего тем, как они понимали природу мышления. Так вот, софисты так же непосредственно истолковывали и природу мышления, так как рассматривали его узкопсихологически, как субъективно-психический процесс рассуждения, который протекает в отдельно взятом индивидуальном сознании. В таком случае мышление может выступить только как внутренняя речь индивида, как его немой монолог, и поэтому «софисты легко сводили деятельность мышления к словесному выражению субъективно-психологического состояния индивида» (27, *13*), так как здесь оно полностью сливается со своим словесно-знаковым обнаружением. Но если мышление есть деятельность, протекающая исключительно в слове и со словом, то реально-практическая деятельность в этом случае оказывается за пределами этого мышления и остается непонятным, как соотносятся с ее законами законы мышления. Если мышление имеет свои собственные закономерности, независимые от закономерностей реальной деятельности, то какова природа данных закономерностей, что они отражают, каковы критерии истинности для мышления, которое действует в согласии с этими закономерностями? На такие вопросы как софисты, так и их современные последователи в формально-логической традиции, обосновывающие особую специфику мышления, не могут дать убедительных ответов, так как они лежат за пределами компетенции и доказать это можно опять-таки, обратившись к софистике, внутри которой названная традиция берет свое начало.

Тот момент, который объединяет софистику со всей последовавшей за ней формально-логической традицией, состоит в том, что они одинаково определяют источник закономерностей развития мышле-

ния. Так, если логическая закономерность отражает прежде всего порядок следования форм мышления, то софисты, как и все их позднейшие последователи, всегда выводили этот порядок из логико-грамматического строя языка, отождествляя тем самым законы логики и законы грамматики. И такое смешение законов логики и грамматики у софистов не есть плод чисто субъективного заблуждения, так как здесь они встретились с действительной проблемой в развитии научного познания, но разрешить ее так и не смогли. Названная проблема всегда возникает на начальных этапах развития любой науки и связана с попытками развить «науку в ее собственной внутренней связи», т. е. определить ту специфическую целостность, внутри которой реализуются законы данной науки. Эта целостность как раз и составляет предмет последней, однако его формирование «есть процесс исторический, так как он самым тесным образом связан с возникновением, становлением и развитием метода этой науки. На высшей ступени развития науки ее метод «не есть нечто отличное от своего предмета и содержания, ибо именно содержание внутри себя, диалектика, которую он имеет в самом себе, движет вперед это содержание» (12, т. 1, *108*).

Однако такое единство предмета и метода достигается только на высшей ступени развития науки, а на низшей такого единства еще нет, и поэтому зарождающаяся наука первоначально развивается не на собственной основе, а на основе других наук, и соответственно методы ее не являются имманентно ей присущими. Так, геометрия Евклида, например, возникла на основе изучения физической реальности и исследовала обычное физическое пространство; любое ее положение может быть доказано как математическим путем, так и физическим опытом. Поэтому способ аргументации у Евклида смешанный: он постоянно прибегает как к геометрическим доказательствам, так и к физическим интерпретациям своих положений. Это обусловлено именно тем, что предмет его исследования еще строго не отделен от предмета физической науки, так как представляет собой всем известное физическое пространство. В дальнейшем развитии геометрия изгоняет из системы своих доказательств именно те положения, которые связаны с натуралистическими представлениями об объекте ее исследования, и предмет данной науки начинают уже связывать не с физическим, но с математическим пространством (24, *162—188*).

Аналогичная ситуация складывалась и в логике, так как у истоков этой науки также господствовали натуралистические представления о ее предмете, и эти представления не до конца изжиты и по сей день, поскольку и в наше время его нередко связывают с тем материалом, в котором мышление себя непосредственно выражает, т. е. со словом, речью, языковыми конструкциями. Именно поэтому здесь логические закономерности легко смешиваются с грамматическими, т. е. с теми,

которые управляют движением материала мышления — языка, поскольку он имеет свои собственные синтаксические, морфологические и другие законы. Такое смешение возможно еще и потому, что мышление первоначально опирается на сферу чувственного созерцания, для которой соотношение между миром слов и миром предметов является самым непосредственным, и достоверность сказанного очевидна, т. е. может быть одновременно подтверждена простым указанием на соответствующую предметную ситуацию. Мышление в данном случае отражает только простейшие отношения предметов, поэтому слово и предмет здесь существуют еще слитно, в одном и том же пространстве и времени, и в речи — говорении — происходит непосредственный обмен слова на предмет и обратно, т. е. действие в словесном плане подтверждается соответствующим предметным действием.

Однако смешение законов логики и грамматики остается незамеченным до тех пор, пока они не приходят в явное противоречие друг с другом. Когда же такое противоречие обнаруживается, а обнаруживается оно в сфере сущности, где уже нет непосредственного совпадения «вещи и вещания», то именно здесь впервые и появляется различие законов мышления и языка. И впервые это противоречие возникает у софистов, которые прямо отождествляли риторико-семантический и непосредственно-предметный состав мышления. Однако когда такое смешение происходит, то трудноразрешимой становится проблема сущности, поскольку сразу обнаруживается ее дуализм, положенный двойственностью ее определения.

Для софистов проблема сущности выступила как проблема «основания, т. е. ...всеобщего определения, которое в свою очередь применяется к особенным сторонам» (7, т. 10, *8*). Основание всегда является главным моментом в процессе рассуждения, поскольку мышление выделяет его как общий принцип, а все другие факты получают свое обоснование через соотношение с этим принципом. Софисты как раз и обучали умению находить различные основания для человеческих поступков, поскольку те принципы, которые до этого господствовали в греческом обществе, уже не удовлетворяли его граждан. И нужно отметить, что постижение сущности как основания есть первое ее освоение, которое осуществляется уже не стихийно, но вполне сознательно, и начало этому процессу положили именно софисты.

И здесь главным становится вопрос о природе оснований, о сущности тех принципов, которые в дальнейшем становятся критериями человеческого поведения. Чтобы данный вопрос правильно разрешить, прежде всего необходимо вычленить ту сферу, которая является источником общих принципов, и указать на ту деятельность, которая их формирует. Так вот, для софистов тем источником, где они черпали свои общие принципы, был личный опыт индивида, а его субъектив-

ная рефлексия являлась той деятельностью, которая эти принципы формировала. Отсюда понятен тот субъективизм и релятивизм софистов, в котором их всегда упрекали и благодаря которому они обрели громкую и дурную славу.

Однако мышление, культивируемое софистами, может удовлетворить человека в узком кругу его повседневного обихода (т. е. там, где он не затрагивает существенных интересов другого человека) точно так же, как геометрия Евклида вполне устраивает людей в пределах их земного бытия. Но, как геометрия Евклида оказывается бессильной при выходе в космическое пространство, так и логика софистов ничем не может помочь человеку при решении «космических» проблем общечеловеческого бытия — проблем свободы, равенства, справедливости и т. д., т. е. тех проблем, которые затрагивают интересы всех людей, а не только одного человека. Именно здесь четко проявляется недостаточность основного принципа софистов — принципа индивидуации, т. е. обособление отдельного «Я» и его интересов от интересов других людей. Действительно, ведь если согласиться с софистами, то каждый может сам выбирать по своему усмотрению предельные основания в процессе определения таких фундаментальных понятий человеческой жизнедеятельности, как добро, справедливость, честность и др.

Однако при таком определении они сразу лишались четких границ и тех критериев, которые бы указывали на всеобщность их применения. Поэтому как сфера космоса для своего исследования потребовала создания новой геометрии — геометрии Лобачевского, так и важнейшие общечеловеческие проблемы потребовали для своего решения новой логики — логики диалектической. И как геометрия Лобачевского противоречит геометрии Евклида, так как нарушает ее главные постулаты, так и диалектическая логика противоречит логике здравого смысла, так как опирается не на опыт отдельного человека, но на коллективный опыт всех людей. Поэтому основная задача диалектики как логики заключается в том, чтобы выработать такие формы мышления для людей, которые бы отражали их коллективный опыт, и не только отражали, но и помогали его дальнейшему развитию.

Впервые сознательно эту задачу начал решать Сократ, который старался доказать, что, несмотря на внешние изменения вещей и текучесть чувственных представлений, сфера нравственности всегда содержит в себе нечто общее, и последнее является подлинной всеобщностью, так как объединяет всех людей между собой. Такая всеобщность присуща прежде всего нравственным нормам, которые общеобязательны для всех людей, и хотя нельзя их увидеть в чувственном созерцании, они не менее реальны, чем отдельные чувственно воспринимаемые предметы. Эти нормы являются результатом деятельности мышления, и оно в данном случае не сводится только

к сравнению однородных предметов и выделению у них общего им признака, поскольку такое общее проясняет только индивидуальную природу предмета, но перерабатывает чувственно-эмпирический материал. Подлинная всеобщность, как считает Сократ, лежит в другой плоскости — в плоскости общественной жизнедеятельности людей, где каждый моральный поступок человека имеет не только индивидуальное, но и определенное социальное значение.

Это социальное значение как раз и фиксируется в понятии моральной нормы, и она-то и составляет сущность человеческих поступков, поскольку выражает всеобщий закон их функционирования внутри определенного целого (общины, полиса, государства). И именно Сократ первым по-новому определил сущность, так как связал ее не с вещественным субстратом, но с человеческой деятельностью, и при этом деятельностью духовной, где сущность выступает ее формой. Следовательно, начиная с Сократа сущность отождествляется уже с формой, но уже не с внешней, как у Демокрита, но внутренней формой, которая как раз и выражает сущность явлений. И здесь сразу же возникает проблема определения сущности — внутренней формы и существования — чувственно воспринимаемых предметов и явлений. Для Демокрита и его сторонников в этом пункте не было особых трудностей, так как единство сущности и формы предполагалось заранее данным. У Сократа дело обстоит уже иначе, так как сущность и существование принадлежат разным сферам бытия, и поэтому непосредственное совпадение их между собой уже исключается. И Сократ считает, что соединение сущности и существования может быть осуществлено только в деятельности мышления, а логической формой, в которой достигается их единство, является понятие. При этом совпадение сущности и существования не может быть абсолютным, и степень их соответствия как раз и устанавливается в процессе формирования мышлением понятия о храбрости, честности, справедливости и т. д.

Кроме того, как полагает Сократ, деятельность мышления в этом случае должна быть строго направленной, т. е. подчиненной определенному методу, с помощью которого как раз и достигается сущность предмета. И он обосновывает такой метод, который по сути явился первым диалектическим методом в философии, поскольку в основу его были положены диалог, беседа, свободное обсуждение исследуемой проблемы. Деятельность мышления, опирающаяся на метод Сократа, начинается с иронии, благодаря которой он отыскивал противоречия в рассуждениях собеседника и тем самым разлагал обыденные представления людей, полученные ими в сфере нравственности. И на этом пути Сократ еще не выходит за пределы софистики, так как и софисты ставили своей целью нахождение противоречий в доводах противника и, используя их, пытались доказать ложность его рассуждений. Но если софисты на этом и заканчивали свою

деятельность, то у Сократа она составляла лишь первый этап развертывания его метода, так как здесь он только убеждал своих собеседников в том, что, опираясь на индивидуальные мнения, невозможно постичь сущность обсуждаемых предметов.

На следующем этапе рассуждений Сократ вместе с собеседником старается уже определить то общее, что имеется в различных человеческих поступках и объединяет их. Это общее есть пока лишь абстрактно-общее, так как с его помощью выделяется только то одинаковое, что имеют все рассматриваемые явления, и поэтому оно фиксируется в «форме вообще» — «добродетель вообще», «справедливость вообще», «храбрость вообще» и т. д. Одновременно это есть и первый уровень постижения сущности — сущности первого порядка, выступающей в «форме вообще» и фиксирующей только необходимые условия существования людей. Для того же, чтобы данные условия стали не только необходимыми, но и достаточными, Сократ опять возвращается к исходному пункту своих рассуждений и снова рассматривает различные поступки людей, но уже с точки зрения причастности их к «сущности вообще».

Таков метод Сократа, и его основное достоинство заключается в том, что с его помощью удается достичь «противоположности в единстве», т. е. синтезировать «сущность вообще» и чувственно-эмпирические явления. При этом «сущность вообще», будучи объединенной с реальными фактами, становится уже определенной сущностью, т. е. здесь у Сократа имеется развитие сущности, а движение ее различия с самой собой, т. е. переход от «состояния вообще» к определенному состоянию, как раз и фиксируется в понятии формы. Другим важным методом философии Сократа является вывод о том, что сущность и существование имеют различную природу и движение от реальных фактов к сущности и от нее к эмпирическому существованию не совершается путем чисто количественного увеличения числа рассматриваемых фактов, но здесь требуется скачок на качественно новый уровень бытия. Обосновав различную логическую природу сущности и существования, Сократ тем самым утвердил более сложную структуру мышления, чем та, которую предполагали Демокрит и его последователи, так как впервые выделил два его уровня — научное и обыденное (эмпирическое).

Вместе с тем учение Сократа о сущности и ее формах не лишено и недостатков, которые были обусловлены его общей мировоззренческой позицией. Так. Сократ, как и всякий просветитель, полагал, что сущность предметов полностью сводится к знанию, и поэтому познание является той сферой, где происходит переход от сущности к существованию, т. е. индивиду достаточно, например, познать «справедливость вообще», чтобы стать справедливым человеком. Однако деятельность познания он понимал как индивидуальное деяние и поэтому предполагал, что человек должен исходить только из самого

себя при определении сущности предметов, поскольку она коренится в его сознании и может быть выведена с помощью рассуждений. В целом взгляды Сократа можно квалифицировать как субъективно-идеалистические, так как они не вышли за пределы отдельного «Я» и его сознания, которое им рассматривалось как предельная инстанция в постижении истины.

Идеи Сократа относительно природы сущности и ее форм составили основу и платоновских рассуждений, однако если он рассматривал сущность как принадлежащую только сознанию отдельного «Я», то у Платона сущность, «всеобщее есть не только для меня, а есть также принцип натурфилософии» (7, т. 10, *36*). И это уже существенный момент развития традиционных философских проблем, так как Платон начинает рассматривать не только проблемы человека и его сознания, которые разрабатывал Сократ, но его внимание привлекают и проблемы досократовской философии, которые были связаны с познанием природы. Это прежде всего старые натурфилософские проблемы, которые Платон рассматривал совместно с проблемами, разрабатываемыми Сократом в области человеческого духа, т. е. и материальный, и духовный мир он уже пытается понять как единое целое.

И здесь у Платона сразу возникает новая проблема — проблема взаимоотношения материального и духовного мира, которая не могла возникнуть у Сократа, поскольку он интересовался только условиями осуществления всеобщих этических принципов — «добродетели вообще», «храбрости вообще», «честности вообще» и т. д. Нужно сразу отметить, что Платон решает проблему взаимоотношения материи и духа с позиций объективного идеализма, но здесь нужно особенно подчеркнуть, что это античный объективный идеализм, т. е. идеализм, присущий такой общественно-экономической формации, где «процесс производства осуществляется только в меру непосредственных физических сил телесного человеческого организма, что этот отпечаток непосредственной телесности всегда оставался у греков даже там, где они начинали говорить о предметах самого высокого и самого духовного характера» (31, *10*). Такая особенность античного идеализма свидетельствует о том, что он всегда содержал в себе связь с материей, поскольку без нее любому идеализму, и особенно платоновскому, просто не обойтись, так как она является необходимым моментом всех его построений. Именно поэтому центром философских интересов Платона стала разработка учения о единстве противоположностей, которую он предпринимал в «Парменида», «Софисте» и других диалогах.

Разрабатывая учение о тождестве противоположностей, Платон переосмысливает то понимание материи и духа, которое имелось у его предшественников, так как он начинает их рассматривать уже не застывшими и покоящимися, но находящимися в вечном становле-

нии и движении. Так, платоновская материя есть уже не однородный и неподвижный субстрат, как у Демокрита, но в процессе становления она совершает ряд превращений, где прежде всего выделяется ее исходное состояние — чистая материя, которая абсолютно бесформенна и не имеет никаких качеств и свойств. Такая материя является «восприемницей идей» и в этом смысле «матерью» всего существующего: она фактически превращается в то, что мы обыкновенно и называем реальной действительностью и что для Платона прежде всего оказывается космосом (22, т. 2, *556*). От чистой материи, которая представляет собою чистое небытие и в этом смысле является скорее гносеологической, чем физической реальностью, находящейся в непрерывном становлении, Платон отличает реальную материю, которая имеет пространственные измерения и наделяется определенными физическими свойствами, т. е. здесь он уже присоединяется к традиционному у греков толкованию материи как соединения воды, земли, воздуха и огня. Реальная материя есть уже синтез чистой материи и идеи, и определяющую роль в нем играет идея, поэтому дальнейшие модификации материи полагаются движением идей, их структурой и организацией, следовательно, необходимо теперь их рассмотреть, чтобы понять различные виды материи.

С идеями Платона как раз связано все то новое, что он внес в философию, прежде всего в разработку тех проблем, которые возникали при анализе интеллектуальной деятельности человека. До Платона последняя связывалась со сферой Нуса, Логоса, Разума, которая всегда рассматривалась как неподвижная и самотождественная с собой, что нашло наиболее адекватное выражение в понятии «чистого бытия» элеатов. И Платон не отказывается от понятия Логоса, поскольку он, как и все древние греки, видит свою задачу в том, чтобы постичь весь космос в его единстве, цельности и неделимости, однако его Логос — уже подвижный Ум, уже деятельная Мировая Душа (25, т. 3, ч. 2, *392—393*), которая пронизывает собой все существующее. При этом разум у Платона не только находится в постоянном движении, но и является началом движения в том процессе, где происходит его соединение с материей и образуется весь действительный мир. Иначе говоря, идеальное начало является у Платона определяющим по отношению к материальному, соответственно и понять материальное можно только на основе идеального.

Итак, и материя, и разум находятся у Платона в вечном становлении и движении, и в процессе непрерывного кругооборота сущность можно связать только с устойчивыми формами этого движения, которые Платон называет идеями. Природа идей духовна, они порождены разумом, соответственно и познаны они могут быть только мышлением, только интеллектуальной деятельностью. Но познание идей неотделимо от познания вещей: так, идея есть логический образец реальной вещи, ее «порождающая модель», поэтому познать вещь

можно, только опираясь на идею как ее смысловой принцип. При этом мир идей, как мир сущности, есть нечто подвижное, и «причем подвижное как в самом себе (разные порядки сущностей), так и в своем проявлении в реальных вещах» (26, *17*).

Здесь уже ясно просматривается то развитие сущности, которое появляется у Платона. Так, если Сократ выделил сущность только в качестве внутренней основы человеческих поступков, то для Платона сущность — уже мир идей, который представляет собой «живую систему самосознающих, созерцающих и мыслящих самих себя идей, то есть все это живое в себе, служащее причиной, истоком, принципом и первообразом всего живого и всякой жизни вообще» (22, т. 2, *159*). Вся эта подвижная система идей существует у Платона как органическая целостность, содержащая в своем движении многообразные типы различия идей как между собой, так и во внешнем их проявлении. Данный спектр различий сущности фиксируется в многообразии форм, среди которых необходимо прежде всего выделить ту, которая схватывает внешнее различие материального и идеального. Здесь форма выражает то различие, которое имеется между идеей вещи и самой вещью, где идея выступает как родовое понятие, как логическая абстракция. И поскольку идея в данном случае выступает как предельное обобщение отдельных вещей и их групп, то в процессе совпадения вещи и идеи сколь угодно близко приближаются, но никогда абсолютно не совпадают. Вот этот-то «зазор» и схватывает форма, и в данном случае мы имеем то определение формы, которое известно как внешняя форма, поскольку здесь различие сущности (идеи) и вещи еще очевидно, т. е. может быть установлено непосредственно. Это совпадает и с тем первоначальным определением идеи, которое связано с ее этимологией, поскольку «слово «идея» имеет своим корнем «вид». Идея — то, что *видно* в вещи», т. е. «если всмотреться в сущность вещи, в ее существо, в ее смысл, то он тоже будет «виден» и глазу и главным образом уму» (22, т. 2, *150*). Поэтому всякое определение сущности, которое связано с ее непосредственным постижением, всегда фиксируется во внешней форме, и она может выступать как форма выражения, форма проявления, форма существования и т. д.

Однако идея есть не только образец для подражания вещи, но одновременно она является и принципом ее осмысления, который у Платона совпадает с принципом ее порождения, с принципом ее конструирования, и в этом смысле всякая вещь есть только функция идеи. Здесь уже явно прослеживается идеалистическая позиция Платона, поскольку он предполагает, что материальные вещи никаким собственным движением и значением не обладают, а полностью подчинены идее. Но так как у Платона существует сложная иерархия идей, то понять сущность вещи — значит проследить все функциональные связи, в которые включается идея. Иначе говоря, если мы

постигли идею вещи, то выявили только сущность первого порядка, и, чтобы вскрыть сущность второго порядка, необходимо выяснить место данной идеи в системе идей, которая охватывает уже определенную целостность, например полис. Эта система идей может входить в более широкую систему идей, например систему идей космоса, которая в свою очередь может включаться в еще более широкую систему, пока наконец вся сложная пирамида идей не увенчается наивысшей идеей — идеей Блага.

Здесь мы встречаемся у Платона с новым типом различения сущности — различением идей между собой, и это различение также фиксируется в форме, но уже не во внешней, а во внутренней. Действительно, ведь если внешняя форма выражает очевидное различие сущности и существования, которое постигается человеком непосредственно уже в процессе созерцания, то внутренняя форма не может быть установлена таким непосредственным путем. Здесь уже требуется опосредствующее движение мышления, которое как раз и устанавливает функциональное различие идей между собой и фиксирует его во внутренней форме. Следовательно, внутренняя форма устанавливает различие внутри сущности, которое выступает как различие между сущностями различных порядков и конкретизируется в той топологии форм, где выделяется функциональная форма, конкретная форма, субстанциональная форма и т. д.

Однако идеи обладают не только гносеологическим смыслом, точнее, они не могут обладать только гносеологическим смыслом, поскольку Платон — грек и он, как и все древние греки, еще не знает абсолютного разделения материи и идеи. Поэтому, кроме гносеологического бытия, идеи Платона обладают и объективным, материальным бытием, точнее, есть объективный образ бытия, и в этом смыле имеют вполне реальное существование, примерно такое же, какое имели в греческой жизни боги. И вот тут возникает вопрос — что же это за материальное существование эйдосов — идей? Данный вопрос станет более ясным, если еще раз обратиться к платоновскому рассмотрению материи. Прежде всего материя проявляется как «чистая материя», существующая в непрерывном возникновении и становлении (25, т. 3, ч. 1, *469*), выступающая как «мать» всего существующего, и в таком качестве она лишена какой-либо собственной определенности. Здесь материя есть «иное» идеи, однако «иное», или различение, имеет в диалектике отрицательности, как уже отмечалось, несколько значений, первым среди которых выступает Абсолютное различение, или «Абсолютное иное». В Абсолютном различии противоположные стороны полностью отрицают друг друга и одновременно полностью предполагают друг друга, или, как писал К. Маркс по отношению к простой форме стоимости: «Относительная форма стоимости и эквивалентная форма — это соотносительные, взаимно друг друга обусловливающие, нераздельные моменты, но в то же время друг

друга исключающие или противоположные крайности, т. е. полюсы одного и того же выражения стоимости...» (1, т. 23, *57*). Точно так же и чистая материя предполагает чистую идею и одновременно постоянно отрицает ее в своем становлении. И как развитие простой формы стоимости выявляет новые соотношения относительной и эквивалентной форм стоимости, так и дальнейшее движение чистой материи и идеи порождает у Платона новые формы их противоречивого единства. Так, он выделяет реальную материю, представленную в чувственно-эмпирическом многообразии предметов окружающей действительности, и здесь уже противоположность материи и идеи имеет не абсолютный, но относительный характер.

И вот, если все данные предметы действительности рассматривать не с точки зрения физической, природной реальности, а с точки зрения реальности художественной, эстетической, то все они предстанут как различные воплощения идеального содержания, и чем «оно просвечивает сильнее, чем глубже отождествляется действительность с ее идеей, тем более художественной она становится» (22, т. 2, *576*). Наиболее совершенными, конечно, оказываются произведения искусства, так как в них совпадение идеального и материального достигает своего наивысшего значения. В то же время и среди предметов искусства также существует различная степень воплощения единства материального и идеального, и те произведения, где это единство достигает своего предела, мы называем идеалом. Идеальное произведение обладает двойственным бытием, так как оно есть уже не просто совершенное произведение, но одновременно оно становится мерой, нормой, образцом для всех других произведений.

Такая ситуация имеет место не только в сфере искусства, но и в реальной действительности, в области экономических отношений, где, например, соотношение относительной и эквивалентной формы стоимости реализуется в конце концов в золоте, которое также является идеальным средством воплощения их единства. Одновременно золото становится и мерой всего товарного мира, так как именно через посредство ее материи реализуется основной закон товарного производства — закон стоимости.

И вот здесь очень интересен анализ той материи, которая становится средством воплощения идеала, так как это уже не просто пассивный субстрат, но определенная реальность со строго заданными свойствами. Последние как нельзя лучше выполняют функции идеала, и поэтому их часто отождествляют со свойствами самого идеала, что нетрудно сделать, так как здесь реальное и идеальное движение полностью совпадают. Так вот, эту материю, которая лучше всего воплощает идею, ставшую идеалом, Платон называет идеальной материей, соответственно идея становится здесь материальной идеей.

Выделение идеальной материи и обоснование особой материальности идей проводит Платона к новому пониманию различия сущно

сти мира идей в ее взаимоотношении с материей, т. е. новому обоснованию формы. Такая форма возникает только при взаимодействии идеальной материи и идеи и при этом появляется только на высшей ступени их взаимодействия, когда образуется идеал, в котором противоположность материи и идеи достигает своего конкретного единства. Такая форма называется абсолютной, и она раскрывается в той типологии форм, где выделяется «идеальная форма», «чистая форма», «интеллектуальная форма» и т. д. Абсолютная форма уже синтезирует в себе важнейшие особенности внешней и внутренней формы, и поэтому постигнута она может быть не только мышлением, но и созерцанием, но не чувственным, а тем, которое известно как «интеллектуальное созерцание». В данном случае имеется в виду такая способность чувственного познания, которая опирается не на индивидуальный опыт субъекта, но на общественный опыт, представленный в искусстве системой всеобщих форм художественного творчества — художественных образов, освоение которых как раз и делает чувства человека теоретиками. Однако самая главная особенность абсолютной формы заключается в том, что она не только отражает различие в сущности, но одновременно является орудием ее познания, средством постижения, важнейшими среди которых являются категории диалектики.

И наконец, нужно отметить, что идеальная материя есть высший этап развития тождества противоположностей материи и идеи, которому предшествуют другие формы их синтеза, где взаимосвязь материи и идеи обладает различной степенью единства. Поэтому здесь возникает вопрос об источнике их единства, о том «перводвигателе», который приводит в движение весь платоновский космос и сообщает различным ступеням сущности неодинаковое тождество материи и идеи. Решает Платон этот вопрос с идеалистических позиций, так как считает демиургом космоса мировой Ум (25, т. 3, ч. 1, *471*), который объемлет собою всю совокупность идей, выступающих в качестве принципов порождения всех материальных тел и даже самой материи. Именно мировой Ум сообщает различную степень единства идей и вещей, и хотя они находятся у Платона в различных формах взаимоотношения между собой, первичностью всегда обладает только идея.

Следовательно, идеализм Платона проявляется не в том, как это принято считать, что он отделяет идеи от материи, а в том, что в их совместном движении и объединении определяющая роль всегда принадлежит идее. Поэтому главный вопрос для Платона тот, который позднее четко сформулировал Аристотель: «Откуда начало движения?», так как оттуда же проистекают и все дальнейшие закономерности становления материи и идеи. И здесь нужно отметить, что и Платон, и Аристотель исходное начало их движения усматривали в сфере идеального, умопостигаемого мира, однако обоснование даль-

нейшего взаимоотношения материи и идеи они проводили по-разному. И все дело в том, что Аристотель уже начинает ориентироваться на науку, на научную форму знания, тогда как у Платона аргументация постоянно оказывается смешанной, потому что в ходе обоснования взаимоотношения идей и вещей он постоянно прибегает не только к логике, но и к эстетике, к риторике и даже к «практически обыденному» истолкованию окружающего мира.

Поворот Аристотеля к науке как раз и предопределил специфику решения им основных проблем философии, в том числе и проблемы взаимоотношения материи и идеи. Это находит свое отражение уже в истолковании эйдоса (идеи), который у Аристотеля выступает как то общее, что имеют предметы между собой, т. е. эйдос у Стагирита выступает прежде всего как обобщающий принцип, поскольку научное мышление является по своей сути процессом обобщения. При этом общее — эйдос — существует у Аристотеля необходимым образом, и данная необходимость всегда проявляется как закон существования и изменения единичных вещей. Исходя из этого он утверждает: «Предмет знания и знание отличаются от предмета мнения и от мнения, ибо знание направлено на общее и основывается на необходимых (положениях); необходимое же есть то, что не может быть иначе» (4, т. 2, *312*). Иными словами, эйдос и есть то общее, что существует в предметах необходимым образом и выступает как научный закон.

И понятие материи у Аристотеля также претерпевает в связи с этим существенные изменения. Прежде всего необходимо отметить, что он признает множество материй, поскольку «некоторая материя имеется у всего, что не есть суть бытия вещи» (4, т. 1, *209*), и потому здесь возникает проблема единства данных материй, т. е. выделения того общего, что присутствет в каждой из них. Эта общая для всех материя и есть «материя вообще», или «первая материя», т. е. та материя, о которой уже не говорится со ссылкой на другое как о сделанном из этого другого (4, т. 1, *244*). Первая материя находится в непрерывном становлении, поэтому абсолютно бесформенна, не имеет никаких качеств и свойств и в этом смысле, как и у Платона, является «матерью» всего существующего. Тем самым Аристотель освобождает исходное понятие материи от тех телесных реминисценций, которые имелись у сторонников натурфилософского истолкования материи, и выделяет ее как всеобщее начало всех вещей, как общее свойство природных тел, как основу всего материального бытия. Поэтому «первая материя» для Аристотеля есть тот неизменный субстрат, который не возникает и не уничтожается, но существует вечно и только меняет свои формы. Соответственно и постигнута «первая материя» может быть только умом, только логическим путем, но никак не чувствами, так как они не способны к ее постижению.

Множеству материй у Аристотеля соответствует и множество сущностей, и среди них прежде всего он выделяет «первую сущность»,

которая является противоположностью «первой материи». Действительно, ведь если «первая материя» существует как постоянно текущая, становящаяся и изменяющаяся, то должно существовать нечто постоянное, устойчивое и неизменное, по отношению к чему и фиксировались бы все ее изменения. Такую функцию как раз и выполняет «первая сущность», которая имеет безусловный характер и существует независимо от единичных вещей. «Первую сущность» Аристотель относит к числу «вечных сущностей», которым «вообще не присуще ни движение, ни уничтожение, ни возникновение» (4, т. 1, *135*).

Первой сущности и первой материи Аристотель противопоставляет чувственно воспринимаемую сущность и материю, которые, наоборот, полностью совпадают друг с другом, что обнаруживается прежде всего при анализе природных явлений, и поэтому он утверждает: «Чувственно воспринимаемые сущности составляют предмет учения о природе» (4, т. 1, *300*). Здесь Стагирит полностью воспроизводит то понимание сущности, которое было присуще материалистической традиции в древнегреческой философии, которая связывала сущность с чувственно воспринимаемыми материями — вода, воздух, огонь и т. д. Чувственно воспринимаемой сущности соответствует и конкретно-чувственная форма, которая выражает способ соединения материальных элементов и фиксирует внешние различия вещей и их индивидуальные изменения. Поскольку здесь сущность полностью совпадает с материей, то любые изменения материи оказываются одновременно изменениями сущности, что сразу выражается в появлении новой формы, так как «при другой материи форма, осуществляемая в действительности, (каждый раз) другая» (3, *142*).

Между «первой сущностью» и сущностью «чувственно воспринимаемой» Аристотель помещает «промежуточную сущность» (4, т. 1, *323*), и эта сущность, хотя и не существует вне реальных предметов, однако уже не совпадет с их материальным субстратом, и поэтому простым усмотрением не может быть постигнута. Здесь перед Аристотелем возникла та же проблема, что и перед Платоном — несоизмеримость материи и сущности в отдельном предмете. Но если Платон в решении этой проблемы обособляет сущность от материи, то Стагирит, наоборот, утверждает, что сущность вещи всегда присутствует в самой вещи. И познана данная сущность может быть только научным мышлением, которое опирается на понятие, т. е. строго очерченное определение, и систему таких определений. Понятие как раз и устанавливает определенность вещи в составе сущности, т. е. той более широкой целостности, внутри которой данная вещь функционирует. Но поскольку устойчивая определенность вещи и есть ее форма, которая выражает сущность этой вещи, то в аристотелевских текстах эйдос уже переводится не как идея, а как форма, т. е. строгая определенность вещи по отношению к сущности. Такое осмысление «промежуточной сущности» происходит прежде всего в

области математики, так как именно здесь впервые появляется представление о самостоятельном существовании точки, линии, плоскости и т. д. И в других науках промежуточная сущность тоже представлена в понятиях или общих формах, как их называет Аристотель. Общая форма отражает уже не способ организации различных элементов вещи, но способ ее бытия в более широкой форме, как, например, государство как более общая форма включает в себя менее общие — город, селение, семью. В данном случае форма, входящая в более общую форму, выступает как «частная форма», а предельная общая форма является «последней формой» (4, т. 1, *302*).

Итак, формы, выражающие «промежуточную сущность», уже не связаны неразрывно с материей, как это имеет место в случае с конкретно-чувственной формой, и потому именно здесь возникает проблема соотношения материи и формы. И если Аристотель решает указанную проблему более успешно, то это обусловлено прежде всего тем, что он иначе рассматривает саму материю, поскольку «она у него есть не только становление вообще, но то становление, какое необходимо для первичной и простейшей осуществленности эйдоса — формы» (22, т. 3, *59*). Следовательно, из всех проявлений материи Аристотель учитывает только то, которое лучше всего способствует реализации определенного эйдоса — формы. Тем самым материя становится уже не пассивным субстратом, но объективной реальностью, имеющей внутреннюю определенность или форму, хотя нужно сразу же отметить, что эта форма существует только потенциально, только в возможности, так как действительной она становится лишь в соединении с общей формой. Поэтому, если подходить более строго, то проблема материи и формы у Аристотеля — это проблема совмещения двух форм: той, которая связана с эйдосом — сущностью, и той, которая присуща материи.

Именно здесь по существу центр проблемы совпадения материи и формы, так как ясно, что прямое совмещение этих противоположностей невозможно. Для того чтобы такое соединение материи и формы произошло, необходимо нечто «третье», т. е. такое опосредствующее звено, такое объединяющее начало, внутри которого материя и форма выступали бы противоположными моментами и тем самым составляли бы единое целое. Таким опосредствующим звеном, объединяющим материю и форму, Аристотель считает становление вещи, т. е. ее возникновение в процессе реальной деятельности, в ходе которой как раз и происходит объединение материи и формы. Этот процесс осуществления вещи, включающий наряду с материей и формой целеполагающую и движущую причины, Аристотель называет энтелехией, и именно благодаря ему происходит отождествление противоположностей материи и формы.

Вместе с тем необходимо отметить, что роль противоположностей материи и формы в процессе энтелехии неодинакова, так как

Аристотель отдает предпочтение форме, она играет определяющую роль в движении данного противоречия. При обосновании активности формы Стагирит опирается на чувственно-наглядную модель реально-практической деятельности человека, где всегда выделяется материал деятельности — материя и ее цель — форма. И поскольку материал здесь всегда сообразуется с требованиями формы — при постройке дома, производства амфоры или статуи,— то именно она и становится определяющей в этом движении. Такую непосредственно-практическую модель человеческой деятельности Аристотель перенес и на весь мир в целом, и это привело его к отрицанию самодвижения как отдельных вещей, так и всей материи в целом.

И наконец, важно иметь в виду, что энтелехия не только соединяет материю и форму, но и сообщает меру этого единства, чем и обеспечивает их упорядоченное взаимоотношение друг с другом. И поскольку Аристотель выделяет несколько типов единства (4, т. 1, *152—155*), то и синтез материи и формы имеет различную степень интенсивности. Так, если при их соединении соблюдена строгая пропорциональность, то мы имеем совершенный предмет или благородный поступок, в котором материя и форма количественно и качественно уравновешивают друг друга, и они представляют собой органическую целостность. И наоборот, когда пропорции нарушены и мера соблюдена частично, мы получаем уродливую вещь или безобразный поступок.

Подводя итоги анализу формы и материи у Стагирита, можно отметить, что аристотелевская форма — это то постоянное в изменяющемся потоке материального бытия, что сообщает ему устойчивость и определенность. Форма деятельна, активна, играет главенствующую роль во взаимоотношении с материей, и в соединении с ней образуется весь предметный мир. При этом форма у Аристотеля имеет одновременно и онтологический смысл, т. е. составляет необходимые условия существования вещей, и гносеологический, так как благодаря ей становится возможным и их познание. Иными словами, Аристотель считает, что познание движется по формам предметов, т. е. по тем устойчивым и постоянным моментам, которые составляют узловые пункты в их движении. И в этом он совершенно прав, так как наука действительно фиксирует не случайные свойства предметов, но их необходимые, устойчивые и постоянные черты, т. е. научное познание движения в сфере сущности.

И вот здесь-то — в определении сущности — и коренятся основные трудности анализа взаимоотношения материи и формы в философии Стагирита. И все дело в том, что Аристотель в «Метафизике» и других произведениях обосновывает многопорядковый характер сущности, поэтому в одном случае он различает материю и форму, а в другом, наоборот, полностью отождествляет их. Так, если «чувственно воспринимаемой сущности» всегда присуще неразрывное

единство материи и формы, то, например, для «первой сущности», наоборот, характерно их абсолютное различие. Наибольшую же сложность здесь имеет анализ «промежуточной сущности», поскольку соотношение материи и формы не предопределено заранее и их единство — это динамическое единство противоположностей, которое постоянно стремится к идеальному соотношению материи и формы. При этом общие формы, в которых выражается «промежуточная сущность», существуют как основные понятия наук, и они соединяются не с любой материей, но только с той, которая внутренне предрасположена к общей форме. Иначе говоря, Аристотель ставит проблему материи и формы мышления, поскольку научное мышление движется в сфере понятия, а понятия для своей реализации всегда требуют определенного субстрата. Однако у Аристотеля данная проблема только намечается, и дальнейшее ее развитие происходит только в русле немецкой классической философии, прежде всего в том ее направлении, которое связано с именами Канта и Фихте.

§ 3. О материи и форме мышления

Приступая к анализу материи и формы мышления в немецкой классической философии, необходимо прежде всего отметить, что именно здесь впервые «был ясно осознан и остро выражен тот факт, что все проблемы философии как особой науки так или иначе вращаются вокруг вопроса о том, что такое мышление и каковы его взаимоотношения с внешним миром» (18, 55). В данном случае имеется в виду научное мышление, поскольку начиная с Нового времени наука становится важнейшим компонентом материального и духовного производства, оказывающим решающее влияние на все стороны общественной жизни. Именно потребности буржуазного способа производства в новых знаниях предопределили усилия Бэкона в разработке методологии опытного естествознания, направили интересы Декарта на обоснование «Правил для руководства ума», послужили толчком для анализа человеческого разума Локком и Лейбницем.

Вместе с тем философы Нового времени строго еще не различали научное и обыденное мышление, и это было обусловлено тем, что наука в этот период занималась в основном наблюдением, описанием и классификацией различных процессов и явлений как внешней, так и внутренней природы человека. Эти задачи успешно решались обыденным, или, как называл его Энгельс, метафизическим, способом мышления, поскольку он представлял собой обыкновенный «здравый человеческий рассудок». Однако данный способ мышления, «хотя и является правомерным и даже необходимым в известных областях, более или менее обширных, смотря по характеру предмета, рано или поздно достигает каждый раз того предела, за которым он

гановится односторонним, ограниченным, абстрактным и запуты-ается в неразрешимых противоречиях» (1, т. 20, *21*). И эти проти-оречия возникают сразу тогда, когда главной задачей мышления гановится уже не аналитическое расчленение предмета на его со-гавные части и изучение их обособленно друг от друга, но, наоборот, оединение этих частей в единое целое и исследование их взаимо-ействия между собой.

Здесь справедливости ради все же необходимо подчеркнуть, что нализ и синтез невозможны друг без друга, поскольку аналити-еская и синтетическая деятельность мышления — неразрывные про-ивоположности в составе познания, так как они не существуют друг ез друга, однако роль этих противоположностей в процессе гене-иса науки неодинакова. Так, на начальных ее этапах, когда иссле-уется чувственно-конкретная ступень развития предмета, преобла-ают методы количественного анализа, с помощью которых «живое елое» расчленяется на абстрактные моменты и выделяются его ростейшие определения. Как только такие отдельные моменты аб-трагированы и зафиксированы, так появляется проблема синтеза сех данных определений в единую систему и образования на их снове теории исследуемого предмета.

Такой ход развития науки подтверждается и ее историей, в част-ости, в политической экономии два пути ее развития — аналити-еский и синтетический — были выделены К. Марксом. И в фило-офии также можно зафиксировать два подобных этапа ее развития, о крайней мере в Новое время, где докантовская философия опира-ась преимущественно на аналитические методы исследования, тогда ак Кант в своей системе впервые синтезировал все области фило-офского познания. И сам он видел главную задачу в том, чтобы отве-ить на вопрос, «как возможны априорные синтетические суждения» 18, т. 3, *117*), так как объединение философских наук возможно олько на основе таких суждений. А поскольку Кант считал, что мыслить есть то же, что составлять суждения» (18, т. 4, ч. 1, *123*), о суждения и попадают в центр его исследований.

Необходимо сразу же отметить, что Кант не оригинален в исход-ых посылках рассмотрения мышления, так как остается на тех же озициях, что и предшествовавшая ему метафизическая традиция, оскольку и он рассматривает мышление как субъективно-психиче-кую деятельность, совершающуюся в голове отдельного индивида. убъектом познающего мышления и у Канта остается отдельно зятый эмпирический индивид — гносеологический Робинзон. И с нешним миром этот субъект был связан посредством чувственного пыта, а его результаты — ощущения, созерцания, восприятия — вялись и для Канта содержанием познания.

Однако Кант вскрывает и новые моменты в процессе познания, режде всего во взаимоотношении содержания и формы познания.

Так, если эмпирики, например, считали, что чувственное содержание является как материалом познания, так и источником его форм (общих понятий), на основе которых происходит обобщение результатов познания, то Кант усомнился в данном положении. Точнее, в этом усомнился уже Юм, который проанализировал понятие причинности и пришел к выводу, что оно не имеет чувственной родословной. Кант продолжил поиски в этом направлении и обнаружил, что не только категория причинности, но и остальные понятия науки имеют своим источником не чувственность, но рассудок человека.

Сделать эти выводы Канту удалось прежде всего благодаря его методу, который был по своей сути трансцендентальным, т. е. имеющим «основной целью изучить условия возможности мыслить любые данные эмпирических наблюдений. Чтобы мыслить пространственно-временную вещь, уже надо иметь представление о пространстве вообще и о времени вообще. В данном случае это и есть тот результат, к которому приходит трансцендентальный метод» (22, т. 2, *184*). И потому для трансцендентального метода главным является анализ предпосылок знания, т. е. выявления тех предельных и всеобщих оснований в осмыслении предмета, которые с необходимостью обусловливают все его дальнейшее познание. Кант, в частности, так и поступает при анализе чувственности: «...когда я отделяю от представления о теле все, что рассудок мыслит о нем, как то: субстанцию, силу, делимость и т. п., то у меня остается от этого эмпирического содержания еще нечто, а именно протяжение и образ. Все это принадлежит к чистому созерцанию, которое находится в душе apriori также и без действительного предмета чувства и ощущения, как чистая форма чувственности» (18, т. 3, *128*).

Следовательно, и Кант считает источником познания созерцание человека, в котором он различает чистое и эмпирическое созерцание, и утверждает, что научное познание опирается только на чистое созерцание. Анализируя это последнее, он и обнаруживает «две чистые формы чувственного созерцания как принципы априорного знания, а именно пространство и время» (18, т. 3, *129*), с помощью которых осуществляется синтез внутренних процессов чувственной деятельности человека. Данный синтез многообразного содержания чувственного созерцания Кант называет фигурным, и его функция заключается в том, чтобы приводить в единство чистые и наглядные представления. Тем самым он совершает поворот к субъективному идеализму, так как рассматривает пространство и время не в качестве форм внешнего мира, но в качестве чистых, т. е. лишенных всякого эмпирического содержания, и априорных, т. е. внеопытных, форм синтеза, которые находятся в душе человека и упорядочивают чувственный материал. Указанные процессы присущи сознанию каждого индивида в силу одинакового устройства их психики, и именно поэтому, считает Кант, мы всегда воспринимаем окружающий мир

под формой пространства и времени. Тем самым чувственность у Канта выступает уже не как пассивный процесс созерцания, но как активная деятельность, перерабатывающая материал ощущений и восприятий по законам пространства и времени.

В результате чувственной деятельности мы имеем совокупность явлений, составляющих содержание научного познания, и их-то только мы и можем познать, т. е. наши познавательные способности могут относиться только к явлениям, но не к внешней действительности — «вещи-в-себе». Каково бытие вне нас — мы знать не можем и всегда познаем только ту его часть, которая дана нам под условиями пространства и времени. Из этих положений вытекает принципиально иное понимание содержания познания в кантовской философии, чем в предыдущих течениях. Так, рационализм чувственное содержание рассматривал как субъективный материал, т. е. не имеющий в себе никаких устойчивых связей и отношений. Критическая философия с этим не согласна и, наоборот, полагает, что деятельность чистого созерцания вносит в чувственный материал пространственно-временные закономерности, благодаря которым он получает объективную значимость. С другой стороны, в эмпиризме, например, все содержание познания определяется внешней действительностью, тогда как в кантовской философии оно распадается на два момента — эмпирический, относящийся к воздействию «вещи-в-себе» на чувственность, и априорный, который привносится самой познавательной способностью индивида. При этом у эмпириков все содержание познания сразу относилось ко всей внешней действительности, тогда как у Канта, наоборот, оно было ограничено пределами опыта, т. е. того, что воспринимается под условиями внутренних способностей человека,— пространства и времени.

И наконец, представители эмпиризма полагали, что чувственное содержание прямо и непосредственно дает объективную картину мира, т. е. сразу является знанием. Кант же, хотя и согласен с тем, что формы чистого созерцания придают чувственному содержанию устойчивость и объективность, однако считает, что знанием, а точнее, научным знанием оно еще не является. И не является потому, что благодаря созерцанию мы только отличаем предметы друг от друга в пространстве и времени, но почему они с необходимостью таковы, этого, исходя из результатов чувственного созерцания, узнать нельзя. Иными словами, различать предметы в пространстве и времени могут и животные, но вот почему предметы именно таковы — знает только человек, так как только он может знать всеобщие и необходимые отношения между предметами. Однако знает он их не потому, считает кенигсбергский мыслитель, что предметы включаются в реально-практическую деятельность людей и в ней выявляются закономерности, существующие в отношениях между предметами. Этого Кант в силу своей субъективно-идеалистической

позиции предположить не может, так как для него признать, что предметы сами по себе обладают объективными закономерностями — значит вернуться к старой метафизике. И он выдвигает здесь иное решение проблемы, суть которого состоит в том, что всеобщие и необходимые связи между предметами вносит сам человек, точнее, его рассудок, т. е. деятельность мышления.

Здесь Кант переходит к анализу другой половины человеческого познания — мышления и, опираясь на свой трансцендентальный метод, пытается, как и в случае с чувственностью, выявить то предельное основание мышления, которое полагает всякую интеллектуальную деятельность человека и становится тем самым условием мышления вообще, так как обеспечивает единство всех его функций. В докантовской философии такое единство полагалось объектом познания, так как считалось, что мышление, «двигаясь» по внешнему предмету, объединяет в представлении о нем весь материал ощущений и восприятий. Однако Кант доказал, что понятие о целостности не возникает в результате простого прибавления ощущений друг к другу в чувственном опыте, и выдвинул идею об априорном (доопытном) характере «высшего основоположения» мышления. И Кант находит такое «высшее основоположение» в акте «я мыслю», т. е. в том акте, который является последней клеточкой эмпирического мышления и первой клеточкой мышления научного или трансцендентального, по терминологии Канта. Этот акт мышления Кант называет трансцендентальной, или чистой, апперцепцией и считает, что она постоянно сопровождает деятельность мышления и приводит в единство все его функции.

И здесь, обращаясь к анализу мышления, Кант выделяет прежде всего его эмпирический уровень и утверждает, что основные функции мышления на данном уровне заключаются в его аналитической деятельности, которая руководствуется законом тождества и запрета противоречия, и с их помощью разъясняет уже имеющиеся понятия, но ничего нового к содержанию этих понятий не добавляет. Новыми здесь становятся только отношения внутри суждений, так как связь их элементов получает другую форму, благодаря чему в понятии более четко выделяются неясные признаки. Количество же признаков остается неизменным, и меняется всегда только их положение по отношению друг к другу, т. е. происходит новое их комбинирование в процессе рассуждения.

Эмпирическая деятельность мышления является у Канта предметом общей логики, которая исследует только логическую форму познания (т. е. соответствие его правилам и законам общей логики) и полностью отвлекается от анализа отношения познания к реальным объектам. Последний момент будет более понятен, если учесть, что для Канта деятельность мышления заключается в том, чтобы посредством своих понятий перерабатывать доставляемый чувствен-

остью материал. В эмирическом мышлении это происходит путем равнения ряда свойств в анализируемых предметах, отвлечения от их общего им всем признака, закрепления его в слове, которое становится понятием. Когда получена определенная совокупность анных понятий и из них извлекается новое, более общее понятие, а основе этих понятий происходит новое обобщение и получается ще более общее понятие и т. д.

В этом движении мышление как раз и руководствуется правила- и и законами общей логики, потому и получает оно свои понятия в езультате некоторого процесса познания, т. е. понятие здесь существует после обработки совокупности эмпирических данных. Поэтому для общей логики совершенно безразлично, откуда будет дано одержание мышления, так как она обращает внимание только на лоическую форму знания. Соответственно и пользуется общая логика олько логическим критерием истины, т. е. удовлетворяется лишь оответствием движения познания общим законам мышления. Все то свидетельствует о том, что общая логика интересуется только ормой знания, тогда как содержание его она не исследует и не высняет вопроса о том, откуда оно дано мышлению.

От общей логики Кант отличает логику трансцендентальную, и та логика считает свои основные формы — категории — уже априрными, т. е. существующими в сознании до всякого опыта, и наравляет она их только на осмысление чистого созерцания, т. е. на о содержание, в котором «многообразие дается априори, а не эмпиически». Иначе говоря, эмпирический материал трансцендентальное ышление отвергает и перерабатывает только данные чистого созерания, т. е. того, которое синтезировано по законам пространства и ремени.

Анализ такого мышления Кант ведет тем же трансцендентальым методом, поэтому здесь, как и в случае с чувственностью, когда ыли отделены чистые созерцания (пространство и время) от эмпиических, он разделил и все понятия мышления на эмпирические и истые. Далее, Кант предполагает, что как созерцать можно чисто или мпирически, так и «мыслить предметы можно различно — чисто ли эмпирически» (18, т. 3, *157*).

Чистая, или трансцендентальная, логика должна была как раз решить тот главный вопрос познания, на который общая логика е смогла дать положительного ответа,— откуда берется новое знаие, т. е. как происходит приращение знания? Очевидно, полагает ант, это может произойти только в том случае, если познание, с дной стороны, будет опираться на сферу созерцания, на чувственый опыт, так как только он может дать новое содержание, а с ругой, чистые формы мышления (категории) будут источником сеобщих и необходимых связей, вносимых мышлением в процесс ознания. Поэтому главная цель логических исследований Канта

состояла в том, чтобы доказать существование в познании категорий как априорных синтезирующих принципов и показать возможность их применения в опыте.

Синтезирующую деятельность рассудка Кант исследует в «трансцендентальной логике» в ходе анализа категорий мышления. Прежде всего следует отметить, что здесь ему требовалось обосновать диалектический характер синтеза, так как с помощью категорий приводится в единство многообразие чистых чувственных представлений. И Кант достигает этого благодаря открытию диалектической связи между тремя категориями в каждой основной группе категорий. Действительно, если обратиться к таблице категорий в «Критике чистого разума», то можно увидеть, что каждая «третья категория возникает всегда из соединения второй и первой категории того же класса» (20, т. 3, *178*), т. е. принцип триадичности лежит в основе движения кантовских категорий. Так, например, категория количества разворачивается через вспомогательные категории — единство, множественность и целокупность, где последняя выступает как диалектический синтез противоположностей единства и множественности.

Синтез, осуществляемый с помощью категорий, Кант называет интеллектуальным, и его задача состоит в том, чтобы приводить в единство многообразное содержание созерцания вообще. Однако такое единство возможно лишь в том случае, если это содержание предварительно подверглось воздействию фигурного синтеза, т. е. того синтеза, который приводит в единство многообразие чувственных восприятий. Поэтому одна из основных задач, которая стояла перед Кантом в «Критике чистого разума», заключалась в том, чтобы показать взаимодействие фигурного и интеллектуального синтеза, так как только их соединение может дать новое знание. Иными словами, Канту здесь необходимо было обосновать еще один синтез, и притом такой синтез, который бы объединял синтезирующую деятельность созерцания и мышления.

Итак, обнаружив качественную неоднородность законов чувственности и рассудка, Кант тем самым вскрыл проблему их взаимоотношения между собой, поскольку научное знание, по его мнению, возможно лишь в том случае, если материал чувственности синтезирован с категориями рассудка. Данным положением Кант опроверг основной тезис созерцательного материализма — «чувствовать — значит знать» — и выдвинул деятельностную концепцию знания, так как утверждал, что знать — это уметь в интеллектуальной деятельности связать в единство категориальные формы и данные чувственного восприятия. И чтобы доказать это положение, Канту как раз и предстояло показать, как происходит объединение фигурного интеллектуального синтеза, или, иначе говоря, ему необходимо было решить проблему тождества мышления и бытия, т. е. выделить ту

сферу, внутри которой происходит совпадение законов чувственности и рассудка. Но поскольку эта сфера не должна принадлежать ни чувственности, ни рассудку, то Канту здесь следовало найти такую человеческую способность, которая как раз и объединяла бы фигурный и интеллектуальный синтез.

И Кант, по словам Гегеля, «начинает разыскивать в мешке души» (7, т. 11, *431*) и находит такую способность — это продуктивная способность воображения, в задачу которой как раз и входит объединение фигурного и интеллектуального синтеза. Однако, чтобы такой синтез вообще произошел, ему необходимо было предварительно выделить общий элемент, который бы связывал чувственность и рассудок, в противном случае такое объединение вообще невозможно. И Кант отыскивает такой элемент — это время, которое входит как в чувственную, так и в рассудочную деятельность человека. Действительно, ведь синтез многообразного в созерцании — фигурный синтез — есть деятельность, осуществляемая по законам времени, так как время есть то, что связывает в единство все восприятия субъекта, благодаря чему они и выступают как принадлежащие одному и тому же сознанию.

Другой синтез, интеллектуальный, осуществляемый по категориальным формам, также имеет своим основанием время. Так, например, если взять категорию количества, то у Канта ей соответствует такое действие рассудка, которым он поочередно — по времени один за другим — увязывает в единство все количественные моменты чувственно воспринимаемого ряда событий. Если же чувственный материал воспринимается весь сразу, т. е. одновременно, то это соответствует категории качества. А так как все восприятия длятся неравномерно, то между ними возникают определенные взаимосвязи, которые мыслятся с помощью категории отношения. И наконец, если взять всю совокупность чувственных образов и рассмотреть время их пребывания в постоянно функционирующем сознании, то они могут появляться в нем или в любой момент, или в определенный, или могут присутствовать в нем постоянно. Такие отношения осмысливаются, как считает Кант, с помощью категории модальности.

Выделение времени в качестве общего момента как фигурного, так и интеллектуального синтеза позволяет Канту объединить их между собой в деятельности продуктивной способности воображения. Поэтому когда чувственность предоставляет трансцендентальному сознанию пространственно-временной «полуфабрикат» — явление, а рассудок дает ему чистые априорные понятия — категории, то здесь вступает в работу находящееся в «глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть» (18, т. 3, *223*). В чем же заключается это искусство? В том, что продуктивная способность воображе-

ния производит из явлений и категорий их совместный продукт, который является, с одной стороны, чувственным, а с другой — интеллектуальным. Он изготовлен из времени, так как время есть единственное общее свойство и явлений, и категорий, поэтому Кант его и называет трансцендентальной схемой времени. Но почему схемой времени? Это объясняется тем, что деятельность воображения разворачивает временные моменты категорий в схему, т. е. делает как бы их монограмму, которая соответствует чувственному материалу, представленному в явлении.

Однако трансцендентальная схема времени не дает еще знания о реальном предмете, но является только понятием о «предмете вообще», так как она «представляет собой лишь чистый, выражающий синтез сообразно правилу единства на основе понятий вообще» (18, т. 3, *224*). Иначе говоря, «понятия вообще», в которых у Канта выражается схематизм чистых рассудочных понятий, фиксируют не реальные предметы, но деятельность мышления по производству «предметов вообще». Поэтому в «понятиях вообще» предмет отражается только в общем виде, т. е. в тех постоянных и повторяющихся моментах, которые всегда присущи рассудочной деятельности при осмыслении ряда однородных предметов. Так, например, «понятие вообще» о собаке «означает правило, согласно которому мое воображение может нарисовать четвероногое животное в общем виде» (18, т. 3 *223*). Все это свидетельствует о том, что любой предмет мы не пассивно отражаем, как представляется эмпирикам, но прежде всего активно строим его прообраз — «понятие вообще» — в трансцендентальном сознании, и только построив идеально предмет в общем виде — «предмет вообще», мы можем познать и, естественно, построить данный предмет реально.

Но вот здесь-то Канту и предстояло объяснить следующий вопрос — как получается, что, создав в трансцендентальном мышлении априорное понятие о «предмете вообще», субъект тем не менее может познать и реальный предмет. Действительно, ведь «предмет вообще» создан трансцендентальным мышлением, т. е. есть нечто чисто идеальное, тогда как эмпирический предмет существует реально, т. е. вне этого мышления и его понятий. В более общей форме эту проблему можно сформулировать и так — как возможно, что законы трансцендентального мышления оказываются одновременно и законами реальной природы?

Что касается соотношения реальных предметов и «предметов вообще», то здесь не следует забывать, что для кантовской философии всякий предмет существует только как предмет сознания, а все то, что находится за его пределами, Кант относит к «вещи-в-себе». Поэтому любой предмет для Канта — явление, т. е. продукт нашего сознания, и весь вопрос в том, что это за сознание и на основе каких понятий оно функционирует. Так, «предмет вообще» — продукт

трансцендентального сознания, основой которого являются «понятия вообще», тогда как чувственно воспринимаемый предмет — результат деятельности эмпирического сознания, базирующегося на эмпирических понятиях.

Следовательно, первоначальный вопрос здесь можно сформулировать следующим образом: как происходит синтез трансцендентальных и эмпирических понятий? Чтобы ответить на него, Кант вынужден опять искать новую человеческую способность, такую, которая такой синтез бы производила. И Кант, как фокусник, снова начинает «разыскивать в мешке души» и находит такую способность — это способность суждения, которая как раз и синтезирует чистые понятия с эмпирическими. Ее Кант также считает особым даром, «который требует упражнения, но которому научиться нельзя», а поскольку «отсутствие способности суждения есть, собственно, то, что называют глупостью, и против этого недостатка нет лекарства» (18, т. 3, *218*), то человек, не обладающий этим даром, вынужден мириться с таким «непоправимым недостатком».

Нетрудно заметить, что Кант, исследуя способность суждения и другие человеческие способности, пытается обосновать многомерный характер научного познания, и этот момент является решающим для понимания всей его философской концепции. Так, выделяя трансцендентальный и эмпирический уровень познания и показывая их взаимосвязь между собой, Кант существенно углубляет понимание традиционных философских проблем, в том числе и проблему формы и содержания. Действительно, если в докантовской философии форма и содержание познания всегда связывались с какой-то одной человеческой способностью — чувственностью или рассудком, то у Канта они резко обособлены друг от друга, и содержание познания всегда происходит из чувственности человека, а источником его форм является трансцендентальный рассудок. И в ходе анализа каждой из сторон познавательного отношения Кант также выделяет двойственность их бытия, когда, например, анализируя чувственный уровень познания, он фиксирует как эмпирическое, так и трансцендентальное его содержание. И если для эмпирического мышления безразлично, какое оно содержание перерабатывает, то научное мышление, наоборот, опирается только на трансцендентальное содержание, которое и является его материей, поскольку оно синтезировано по законам пространства и времени. С другой стороны, рассудочная деятельность также имеет двойственный характер, так как наряду с эмпирическими формами мышления, которые составляют структуру обыденного сознания, Кант выделяет и чистые формы (категории), которые являются основой научного мышления.

Однако Кант рассматривает материю не только в качестве субстрата для мышления, а форму как способ деятельности рассудка по ее упорядочению, но одновременно обосновывает и их категориаль-

ный статус. Прежде всего он выясняет рефлексивный характер понятий материи и формы, т. е. рассматривает их как соотносительные категории, а последние, как отмечал К. Маркс, не существуют изолированно друг от друга (1, т. 23, *67*). Иначе говоря, материя и форма, как и другие рефлексивные (соотносительные) понятия, представляют собой единство противоположностей, где каждая из сторон этого единства не имеет смысла без другой, так как получает свое значение только через соотношение с ней. Рефлексивный характер понятий материи и формы является для Канта важнейшим условием их рассмотрения как категорий мышления, поскольку «первая из них означает определяемое вообще, а вторая — его определение», и в таком смысле они «лежат в основе всякой другой рефлексии, до такой степени они неразрывно связаны со всяким применением рассудка» (18, т. 3, *318*). При этом действия рассудка, осуществляемые в соответствии с требованиями категории формы, представляют собой деятельность отрицания, благодаря чему выявляются различие и определенность в познаваемых предметах. Поэтому в кантовской философии «безграничная реальность вещей вообще рассматривалась как материя всякой возможности, а ее ограничение (отрицание) — как форма, которой одна вещь отличается согласно трансцендентальным понятиям» (*18*, т. 3, *318*).

Подводя итоги кантовскому анализу, необходимо отметить, что основатель немецкого классического идеализма вполне сознательно поставил проблему взаимоотношения формы и материи мышления, и не только поставил, но и попытался ее разрешить с диалектических позиций. Именно поворот к диалектике позволил Канту переосмыслить традиционное толкование как материи, так и формы, что нашло свое выражение прежде всего в усложнении данных понятий. Так, материя для Канта — уже не просто аморфный субстрат для мышления, так как для трансцендентального мышления требуется уже материя со строго заданными свойствами, т. е. та, которая синтезирована чистыми формами созерцания. С другой стороны, и форма у Канта — уже не всегда безразличное к содержанию суждения понятие, но чистые трансцендентальные понятия (категории) являются уже содержательными формами, так как они могут объединяться не с любым, но только с определенным — чистым содержанием. При этом у Канта категории выступают не только формами упорядочения чувственного материала, но одновременно и способом деятельности субъекта по освоению данного содержания.

Все успехи Канта в разработке традиционных проблем формы и содержания связаны с реализацией диалектики, с его попытками понять их взаимоотношения как «тождество противоположностей». Все же его недостатки связаны с идеализмом, точнее, с субъективным идеализмом, который не идет дальше анализа отдельного «Я» и его способностей. Но как только диалектика замыкается в пределах от-

дельного субъекта, она утрачивает объективность и становится искусством отыскания противоречий в словесно-знаковой материи мышления. Такая отрицательно-разрушительная функция диалектики была обнаружена уже софистами, развита Сократом в его иронии и воспринята Кантом в учении об антиномиях чистого разума. Именно субъективизм приводит Канта к тому, что его диалектика обращается не на внешний мир — «вещь-в-себе», но на само «Я» и разрушает его же собственные воззрения, так как сталкивает их непосредственно друг с другом, что и является источником скептицизма в кантовской философии. Это неумение опосредовать противоположности вообще и противоположности материи и формы в частности как раз и становится главной причиной того, что в философии Канта мышление не осуществляет перехода от материи к содержанию, так как не происходит объединения законов материи и формы.

С разделением действительности на мир «вещей-в-себе» и явлений были не согласны уже ближайшие ученики Канта, и в своих теоретических изысканиях они постарались устранить данную непоследовательность. Первым за это дело взялся Фихте, который отбросил «вещь-в-себе», так как в понятии о ней он обнаружил неразрешимое противоречие. Действительно, ведь в понятии о «вещи, как она существует до и вне всякого возможного опыта», заключена не замеченная Кантом бессмыслица: «Сказать, что Я имею в сознании вещь вне сознания, все равно, что сказать: в кармане находятся деньги вне кармана» (16, *80—81*). А поскольку Фихте считает, что в философию входит только то, что может быть без противоречия выражено в понятии, то понятие «вещь-в-себе» лишилось такой возможности.

Однако, отбросив «вещь-в-себе», Фихте столкнулся с другой проблемой — проблемой материи мышления, т. е. ему необходимо было объяснить следующий вопрос: откуда мышление получает свое содержание? Кант решал эту проблему, опираясь на «вещь-в-себе», так как предполагал, что она аффицирует чувственность индивида и обеспечивает тем самым содержание познания. Фихте же вынужден был искать новый источник содержания мышления, и поскольку он, кроме отдельного «Я» и его интеллектуальной деятельности, ничего, больше не признавал, то и искать его он был вынужден только в пределах этого обособленного «Я».

И здесь Фихте, как и Кант, начинает «разыскивать в мешке души», чтобы отыскать такую человеческую способность, которая бы такое содержание порождала. И он находит ее — это интеллектуальная интуиция, выступающая для человека прежде всего как «созерцание самого себя при выполнении акта, благодаря которому у него возникает Я ... Оно есть непосредственное сознание того, что я действую, и того, что за действие я совершаю; оно есть то, чем я нечто

познаю, ибо это нечто произвожу» (33, т. 1, *452*). Следовательно, Фихте вводит в свой анализ интеллектуальное созерцание, различные стороны которого всесторонне разрабатывались в системах Декарта, Спинозы, Лейбница, но которое было отвергнуто Кантом, так как он считал, что созерцание может быть только чувственным и его никогда нельзя соединить с интеллектом.

Последний вывод Канта опять-таки был обусловлен наличием в его философии «вещи-в-себе», так как созерцание может быть интеллектуальным только в том случае, если оно не только отражает реальный мир, но одновременно и творит его. Поскольку же для Канта мир уже существует, хотя и представляет собою «вещь-в-себе», его непосредственное постижение с помощью созерцания невозможно, так как этим сознанием он не произведен. Фихте также был согласен с основным принципом трансцендентальной философии — мы познаем только то, что сами же производим, однако, отбросив «вещь-в-себе», он вынужден был утверждать, что реальный мир произведен нами же самими, и произведен он в деятельности интеллектуальной интуиции. Поэтому, если Кант утверждал, что чувственность и рассудок существуют как «два основных ствола человеческого познания, вырастающие, может быть, из одного общего, но неизвестного нам корня» (18, 3, *123—124*), то Фихте, наоборот, взялся проанализировать именно этот неизвестный нам корень познания, определив в качестве последнего интеллектуальное созерцание.

Отвергая кантовское положение о «двух стволах» человеческого познания, Фихте тем самым опровергал дуализм формы и содержания, присущий критической философии, поскольку форму Кант относил к области рассудка, а содержание — к чувственности. При этом субъект познания мог активно воздействовать и изменять только форму познания, тогда как содержание было полностью от него независимым. Фихте же считал, что в процессе деятельности интеллектуальной интуиции производится не только форма познания, но и его содержание, но вот как это происходит, ему и необходимо было показать.

Прежде всего Фихте выделяет в качестве предельного основоположения своей философии интеллектуальную интуицию, которой в кантовской философии соответствовала трансцендентальная апперцепция, т. е. «самосознание, порождающее представление я мыслю, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании» (18, т. 3, *191—192*). Однако если у Канта трансцендентальная апперцепция только сопровождает все представления «Я», сообщая тем самым им всем единство, то Фихте считает, что она не только сопровождает данные представления, но одновременно порождает мышление этого «Я» в данном процессе. А это уже существенный поворот в развитии трансцендентальной философии, поскольку автор «Критики

чистого разума» всегда предполагал мышление уже данным, готовым, т. е. оно не порождалось, но только проявлялось в интеллектуальной деятельности субъекта. Фихте же считает, что человек готовым его не получает, но формирует сам в генезисе своего развития, в ходе становления своего «Я». Поэтому главную свою задачу он видит в том, чтобы вскрыть этот генезис, т. е. заняться «генетическим выведением того, что встречается в нашем сознании» (33, т. 1, *6*).

И здесь Фихте сразу столкнулся с проблемой начала, поскольку исследование любого генезиса предполагает в первую очередь выделение исходного принципа движения. И он находит такой принцип в той деятельности сознания, которая выражается в представлении «Я мыслю», т. е. воспроизводит основное положение кантовской трансцендентальной апперцепции, но если Кант не занимался анализом структуры данного акта мышления, то Фихте начинает именно с этого.

Прежде всего он выделяет в акте «Я мыслю» тот момент интеллектуальной деятельности субъекта, посредством которого индивид продуцирует всякую реальность как свою собственную. И когда такой реальностью является само «Я», т. е. когда субъект мыслит самого себя, то это мышление о самом себе и составляет у Фихте первый акт разума, или, как он сам пишет, «Я первоначально полагает безусловно свое собственное бытие» (33, т. 1, *75*). Здесь мы имеем дело с чистой деятельностью субъекта, которая сопровождает все его действия, и потому «ничего нельзя помыслить без того, чтобы не помыслить своего собственного Я» (33, т. 1, *74*). Этот момент тождества «Я» с результатами своей собственной деятельности выражается у Фихте «Я есмь Я», которая представляет собою не что иное, как формулу самосознания.

От полагающей деятельности «Я» Фихте отличает противоположную ей деятельность, т. е. деятельность, которая определяет всякую реальность. Здесь в акте «Я мыслю» он уже выделяет тот момент в функционировании мышления, который связан с деятельностью отрицания, выявлением противоположности в процессе определения. Иными словами, поскольку «Я» всегда сталкивается с наличием «не-Я», т. е. чего-то такого, что данному «Я» не принадлежит, то деятельность отрицания как раз и направлена на обнаружение этого «не-Я» и выяснение его предела. Поэтому если первоначальная деятельность «Я» представляет собой процесс самосознания, где «Я» полагает всякую реальность как ему принадлежащую, т. е. «Я есмь Я», то определяющая деятельность «Я» есть уже процесс сознания, так как здесь субъект всегда противополагает себе свою противоположность, свое инобытие, что у Фихте выражается в форме «не-Я не есть Я».

Выделив противоположность полагающего «Я» — самосознания и определяющего «Я» — сознания, Фихте должен был теперь показать

их взаимосвязь, т. е. ему необходимо было ответить на вопрос, как можно соединить в мысли А и не-А, бытие и небытие, реальность и отрицание так, чтобы они при этом друг друга не разрушали и не уничтожали? (33, т. 1, *84*). Чтобы положительно решить данный вопрос, Фихте следовало найти такую человеческую способность, которая являлась бы опосредствующим звеном между «Я» и «не-Я», самосознанием и сознанием, обеспечивая тем самым их единство. И Фихте находит такое звено — это деятельность абсолютного «Я», т. е. того «Я», которое лежит в основе акта «Я мыслю» и является условием существования сознания вообще. Поэтому в философии Фихте «Я» обладает двойственным бытием, так как оно выступает и как конечное, эмпирическое «Я», то, которое противопоставляется «не-Я», и с ним взаимодействует и абсолютное «Я», которое лежит в основе всей деятельности мышления. Это последнее как раз и является тем опосредствующим звеном, на которое «Я» и «не-Я» воздействуют «и тем самым опосредствованно воздействуют друг на друга (объединяются)» (6, *52*).

Итак, единство «Я» и «не-Я» выступает у Фихте как динамическое тождество противоположностей, которое постоянно воздействует на абсолютное «Я», обеспечивая тем самым непрерывную деятельность мышления. При этом воздействие «Я» и «не-Я» на абсолютное «Я» не является одновременным, так как человек может сосредоточиться или на самом себе (сделать объектом сознания само «Я»), или на предмете вне себя (созерцать внешний объект), но совместить сразу оба таких действия мышления он не может. Поэтому, когда «Я» полагает себя определенным через «не-Я», мы имеем теоретическое — страдательное — отношение субъекта к объекту, и наоборот, когда Я определяет «не-Я», мы получаем практическое — деятельное — отношение субъекта. Различные соотношения «Я» и «не-Я» выражаются у Фихте в категориях наукоучения, и здесь необходимо сразу отметить, что он в отличие от Канта не постулирует их, но выводит в ходе генетического развития сознания. Так, уже первое основоположение философии Фихте — «Я есмь Я» — дает категорию реальности, второе — «не Я не есть Я» — категорию отрицания, «соединение их в первом синтезе дает категорию ограничения (отношения); конкретизация категории отношения во втором синтезе порождает категорию взаимоопределения (взаимодействия); виды взаимоопределения — причинность (полученная в третьем синтезе) и субстанциональность (четвертый синтез)» (6, *59*).

И вот здесь Фихте встретился с первой серьезной трудностью в процессе дедукции категорий, так как, если до сих пор категории выводились им из процесса взаимоограничения «Я» и «не-Я», то теперь, наоборот, требовалось показать, как «Я» само себя обосновывает, поскольку категория субстанциональности исключает всякое его отношение к иному и учитывает только отношение к самому

себе, или, как отмечает Фихте, «Я полагает себя, как определенное, т. е. определяет самого себя» (33, т. 1, *114*). И поскольку категория субстанции требует монизма, т. е. последовательного опосредствования противоположностей в обосновании единства теоретической и практической деятельности сознания, то Фихте опять следовало найти такое опосредствующее звено, которое бы объединяло страдательную и деятельную функции сознания. И он находит такое звено — это независимая деятельность абсолютного «Я», играющая важнейшую роль в философии Фихте, так как она здесь выполняет те же функции, что и «вещь-в-себе» в философии Канта.

Напомним, что Кант для объяснения механизма познания вводил в свою философию независимое от субъекта бытие — «вещь-в-себе», которая воздействовала на чувственность индивида и тем самым обеспечивала содержание познания. Поэтому у Канта никогда не объединялись страдательная и деятельная функции сознания, чувственность и рассудок, содержание и форма познания. Фихте же, преодолевая дуализм Канта, отказывается от «вещи-в-себе» и пытается свести воедино обе половинки человеческого «Я», для чего и вводит в свой анализ независимую деятельность субъекта. Рассмотрим этот момент подробнее.

Поскольку Фихте в разработке всех проблем отталкивается от философии Канта, то, очевидно, и при рассмотрении независимой деятельности он обращается к своему учителю. Действительно, у Канта есть один вид независимой деятельности, который, по его собственному уверению, «есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть» (18, т. 3, *223*), — это деятельность продуктивной способности воображения. Фихте же, наоборот, пытается выявить ее сущность и определить ее действительное место в общем механизме человеческого познания. Анализируя деятельность продуктивной способности воображения, Фихте приходит к выводу о том, что она является источником той реальности, которая первоначально выступает для субъекта как «не-Я», как вещь, как объект познания. Поэтому если раньше Фихте фиксировал «не-Я» как нечто чуждое «Я», то теперь он утверждает, что и «не-Я» есть результат деятельности «Я», но деятельности, независимой от этого «Я».

Здесь нетрудно заметить в рассуждениях Фихте то же противоречие, которое он подметил у Канта в обосновании «вещи-в-себе». Действительно, как в понятии «вещи-в-себе» содержится незамеченная Кантом тавтология — «Я имею в сознании вещь вне сознания», так и в определении независимой деятельности у Фихте утверждается, что это деятельность субъекта, но протекающая вне этого субъекта. Кант, как известно, оставил данное противоречие без разрешения, что и послужило поводом для многочисленных нападок на его фило-

софию, в том числе и со стороны Фихте. Поэтому автор «Наукоучения» уже вполне сознательно относится к имеющейся здесь проблеме и для ее разрешения вводит в свой анализ понятие бессознательного (точнее, бессознательно совершаемой деятельности «Я»), поскольку Фихте ничего не признает, кроме «Я» и совершаемой им деятельности.

С вводом в анализ бессознательной деятельности Фихте спускается на самый нижний этаж человеческой психики и выясняет, что в основе первоначальной деятельности сознания лежит продуктивная способность воображения и что совершается эта деятельность бессознательно, т. е. не вообще бессознательно, но без рефлексии, без четкого уяснения тех правил, законов и принципов, по которым она действует. Это и есть деятельность абсолютного «Я», совершаемая свободно, независимо от конечного «Я», и выражается она в тех продуктах реальности, которые для эмпирического «Я» выступают как внешние предметы, как «не-Я». Тем самым Фихте утверждает, что в основе и теоретического, и практического «Я» лежит бессознательная деятельность мышления, которую он хотя и отождествляет с деятельностью продуктивной способности воображения, но в действительности далеко отходит от того ее толкования, которое было предложено Кантом.

Действительно, у Канта продуктивная способность воображения выполняла в его философии синтетическую функцию, так как объединяла материал чистого созерцания с категориями рассудка. Результат этой деятельности — создание трансцендентальной схемы времени, которая представляла собой монограмму чистой способности воображения (18, т. 3, *223*) и являлась наглядным образцом построения «предмета вообще». У Фихте воображение хотя и сохраняет свободный и самодеятельный характер, однако воображением в полном смысле этого слова уже перестает быть, так как никакого образа по построению «предмета вообще» оно не генерирует. Главная задача, которую у Фихте выполняет «продуктивная сила воображения», заключается в том, чтобы объединять противоположность теоретического и практического «Я», представить их как положенные деятельностью абсолютного «Я».

Фихте здесь пытается решить ту задачу, которую Кант считал никогда невыполнимой — познать механизм продуктивной способности воображения и выразить его в категориях «Наукоучения». И нужно отметить, что на этом пути он вскрывает действительно новые моменты в обосновании теоретических способностей человека, и прежде всего в исследовании процессов теоретического мышления. Так, полагание продуктивной способностью воображения единства всех действий «Я» как тождества противоположностей позволяет Фихте более глубоко познать диалектическую природу мышления, так как здесь он выясняет, что «понятие мышления противоположно

самому себе; оно обозначает некоторую деятельность, если относится к мыслимому предмету; оно обозначает некоторое страдание, если относится к бытию вообще, ибо бытие должно быть ограничено для того, чтобы стало возможно мышление» (33, т. 1, *118*).

Здесь средоточие исследуемой нами проблемы, поскольку в ходе обоснования главного противоречия познания Фихте вскрывает диалектику формы и содержания в развитии научного мышления. Так, когда он утверждает, что мышление деятельно, если «относится к мыслимому предмету», то в данном случае имеется в виду формальная деятельность рассудочного мышления, т. е. та деятельность, которая опирается главным образом на форму познания. Такой процесс мышления характерен для освоения той сферы бытия, которая у Фихте выступает как «не-Я», т. е. сферы, уже освоенной познанием, уже обнаружившей свою определенность или форму. В соответствии с этой формой как раз и движется познание, поэтому здесь лучше говорить не о «мыслимом предмете», а о предмете, уже осмысленном, уже освоенном мышлением.

Иное дело, когда мышление относится к «бытию-вообще», т. е. тому бытию, которое еще не освоено мышлением и представляет собою результат деятельности продуктивной способности воображения. В данном случае «бытие-вообще» и есть у Фихте материя мышления, однако ее взаимоотношение с категориями рассудка принципиально иное, чем у Канта. Родоначальник немецкого классического идеализма хотя и утверждал, что категории соединяются не с любой материей, но только с той, которая синтезирована в деятельности чистого созерцания, однако активность здесь относил только к рассудку, так как, по мнению Канта, только он был способен оформить пассивную, неупорядоченную и неопределенную материю. При этом у Канта источником материи мышления была находящаяся вне индивида «вещь-в-себе», а источником категорий — трансцендентальный рассудок субъекта, т. е. и здесь, как и в любом другом звене критической философии, сохраняется непреодолимый дуализм. Фихте, как известно, утверждал монизм, что выразилось уже в том, что он убрал из своей философии непонятную ему «вещь-в-себе» и считал, что источником как категорий, так и материи мышления является интеллектуальное созерцание, выступающее в теоретической философии в форме продуктивной способности воображения.

Но самое главное в рассуждениях Фихте — это утверждение, что мышление «обозначает некоторое страдание, если относится к бытию вообще», т. е. активность в данном случае принадлежит продуктивной способности воображения. Здесь необходимо напомнить, что страдание в понимании автора «Наукоучения» — не абсолютное отрицание активности и деятельности мышления, но отрицание некоторого ее количества, поскольку диалектика Фихте носит количественный

характер. Поэтому, когда мышление «захватывает» некоторую сферу «бытия вообще» и пытается ее определить, т. е. выявить форму, оно страдательно, т. е. ориентируется в своей деятельности на те закономерности, которые положены «бытием-вообще», или материей мышления.

Фихте здесь полностью переворачивает исходные кантовские установки о взаимоотношении материи и формы, так как утверждает их теснейшую взаимосвязь. У Канта дело обстояло как раз наоборот, поскольку категории в его системе с материей никогда не согласовывались и соотносились всегда только с самими собой по тем правилам и законам, которые вытекали из их собственного обращения внутри научного познания. Фихте же, хотя и согласен с предложенными Кантом категориями, однако обоснование их ведет, опираясь и на материю мышления.

Действительно, если обратиться к категориям материи и формы, то увидим, что они являются уже в исходном пункте системы Фихте, в акте полагания «не-Я» деятельностью «Я». Последнее «Я» — это и есть абсолютное «Я», а его деятельность — деятельность продуктивной способности воображения, продуцирующей всю ту предметность, которая для конечного «Я» выступает как «не-Я», как внешний предмет, как та реальность, которая осмысливается им с помощью категории материи. Отношение эмпирического «Я» к «не-Я» является первоначально теоретически-страдательным, так как здесь оно сталкивается с предметным миром как с внешним для себя объектом, как с чуждой для себя реальностью, которая как раз и ограничивает его действия. Фихте так и пишет: «Не-Я определяет (деятельно) «Я» (которое постольку находится в страдательном состоянии)» (33, т. 1, *104*). Но поскольку у Фихте «не-Я» — также результат деятельности «Я», то эта деятельность выступает как деятельность отрицания, т. е. полагания иного или различия в процессе мышления. А так как деятельность мышления, связанная с полаганием различия, резюмируется в категории формы, то обоснование деятельности «не-Я» в процессе мышления — это есть у Фихте дедукция категории формы.

Все это свидетельствует о том, что у Фихте два исходных действия мышления противонаправлены друг другу — «Я» полагает «не-Я» и «не-Я» полагает «Я», кроме того, они имеют в своей основе движение категорий формы и материи. В этой неразрывной взаимосвязи материи и формы проявляется (отмеченный уже Кантом) рефлексивный характер данных категорий, а также подтверждается мысль автора «Критики чистого разума», что «эти два понятия лежат в основе всякой другой рефлексии, до такой степени они неразрывно связаны со всяким применением рассудка» (18, т. 3, *318*). Действительно, всякая деятельность мышления начинается прежде всего с выделе-

ния той реальности (материи), которая затем подлежит определению — выявлению формы.

Вместе с тем категории материи и формы получают в системе Фихте и свое дальнейшее развитие, что связано прежде всего с переосмыслением статуса материи в его философии. У Канта, как известно, материя представляла собой ту неопределенную совокупность ощущений и восприятий, которая возникала у субъекта при воздействии «вещи-в-себе» на его чувственность и которая затем оформлялась с помощью чистых трансцендентальных схем мышления — категорий. Иными словами, материя для Канта никакими собственными закономерностями не обладала и получала их только при соединении с формой — категориями рассудка. У Фихте дело обстоит уже иначе, поскольку для него материя — то, что выступает как «не-Я», порождается его же продуктивной способностью воображения и содержит в себе все необходимые формы своего движения. Поэтому если у Канта материя и форма принадлежат к разным стволам человеческого познания, то у Фихте остается только один такой ствол — интеллектуальная интуиция, которая выступает в форме продуктивной способности воображения и порождает определенность как материи, так и формы. И если у Канта активность была только на стороне формы, то у Фихте не только форма, но и материя обладает деятельным характером, т. е. имеет собственные закономерности, которые также должны быть выявлены, объяснены и учтены в ходе познания.

Признание за материей ее собственных закономерностей означает, что она становится содержанием, поскольку теперь она выступает не пассивным и аморфным субстратом, но конкретной определенностью, т. е. содержит соответствующую себе форму. С другой стороны, и форма для Фихте есть не только чистая схема деятельности субъекта, безразличная к противостоящей ей материи, как это было у Канта, но она становится содержательной формой, т. е. учитывающей в своем движении и деятельность материи (33, т. 1, *168—169*). Такое изменение взаимоотношения материи и формы в системе Фихте становится возможным именно благодаря переосмыслению роли материи в процессе мышления, поскольку теперь она выступает не просто как «многообразие чувственных впечатлений», служащее материалом для воплощения формы, но как определенная материя, т. е. содержание.

Здесь нетрудно заметить у Фихте прогресс в исследовании диалектики формы и содержания, однако не следует забывать о его субъективно-идеалистической позиции, т. е. о том, что вся система его философских взглядов была развернута в пределах субъективистского истолкования мышления. Именно этим объясняются многие недостатки концепции Фихте — количественный характер его диа-

лектики, отсутствие природных закономерностеи в ходе анализа человеческой деятельности, труднообъяснимая связь между абсолютным «Я» и «Я» конечным и др. Отсюда же и основные минусы диалектики формы и содержания, развернутой в «Наукоучении»,— абстрактная связь между данными категориями, ограничение исследуемых форм пределами субъекта, их независимость от объективного мира и т. д. Поэтому уже ближайшие последователи Фихте — прежде всего Шеллинг и Гегель — направили свои усилия на то, чтобы устранить указанные недостатки, для чего и обратились к анализу процессов «действительного мышления», т. е. того мышления, которое реализуется не только в сфере социального познания, но и в естествознании, в комплексе наук о природе.

Глава III
Единство содержания и формы

§ 1. О формальной и содержательной форме

Главный вывод, полученный Фихте в его «Наукоучении», состоял в том, что законы практического разума являются основополагающими в системе философского познания. Этот поворот в развитии философии впервые намечается уже у Канта, который также признавал примат практического разума над теоретическим. Однако последовательно связать их между собой он не смог, поэтому в его учении так и остался неразрешенным дуализм чувственно постигаемого и умопостигаемого мира. Преодолевая ограниченность кантовской философии и утверждая монизм, Фихте уже обосновывал единые законы и для сферы природы — то, что творится духом бессознательно, и для сферы свободы — то, что выступает как результат рефлектирующей деятельности духа. Тем самым он расчистил путь для Шеллинга и Гегеля — представителей философии объективного идеализма, т. е. такой формы идеализма, которая «не только мирится с тезисом о реальном существовании внешнего мира, но и строит теорию его познания» (16, *96*).

Обращение Шеллинга и Гегеля к анализу явлений, протекающих вне субъекта, было обусловлено прежде всего потребностями реальной жизни, поскольку в работах Канта — Фихте была обоснована, по словам Шеллинга, «мощная и внутренне чрезвычайно жизненная, но далекая от всякой действительности философия» (17, *172*). Именно обособленность трансцендентальной философии от проблем реальной действительности, и прежде всего от трудностей анализа взаимоотношения природы и человеческой истории, как раз и обусловила критическое отношение Шеллинга и Гегеля, которые сотрудничали в начале своего философского пути, к системам Канта и Шеллинга и направила их усилия на преодоление этих недостатков в философии субъективного идеализма.

Первым такую критическую работу начал Шеллинг, который уже в своих ранних натурфилософских работах, а также в «Системе трансцендентального идеализма» попытался развить дальше основные положения кантовско-фихтеанской философии. Прежде всего это коснулось положения «Я мыслю», т. е. основного положения кантовской трансцендентальной апперцепции, благодаря которой оказывается возможным тождество мышления и бытия, субъекта и объекта, понятия и реальности. Уже Фихте значительно углубил

данное положение, выделив в нем различные уровни абсолютного «Я», но поскольку все они остались принадлежностью отдельного индивида, то их взаимосвязь между собой так и осталась непонятной его современникам. Шеллинг осознал эту трудность и потому вывел деятельность абсолютного «Я» за пределы отдельного изолированного субъекта и распространил ее не только на внутренний мир человека, но и на внешнюю природу вне его. Здесь он становится на позицию Спинозы, что было сразу отмечено Фихте, т. е. пытается объединить природу и дух, но если у Спинозы в ходе этого объяснения природа так и осталась «субстанцией — объектом», то Шеллинг, наоборот, хочет представить ее «субстанцией — субъектом». Иначе говоря, Шеллинг здесь остался верным основному принципу немецкой классической философии, и потому единство природы и духа он ищет в деятельности, и прежде всего в деятельности абсолютного «Я», или Абсолюта, как он его именует.

Однако в таком случае деятельность Абсолюта уже выходит далеко за те пределы, которые были очерчены в «Наукоучении» Фихте, что в первую очередь было обусловлено принципиально иным истолкованием учения о природе (естествознании) в философии Шеллинга. Действительно, у Фихте знания о природе органически не включались в его философию, и поэтому природа рассматривалась как «не-Я», как препятствие, как помеха на пути абсолютного «Я». Шеллинг к данному вопросу подходит уже иначе, так как считает, что деятельность Абсолюта распространяется не только на человеческий дух — интеллигенцию, но и на природу, поскольку она также произведена Абсолютом, и задача познания заключается в том, чтобы понять их взаимосвязь между собой как систематически-целостное единство.

Здесь Шеллинг выделяет развитие природы в качестве исходного момента в развитии интеллигенции, и это говорит о том, что развитие природы выступает одновременно как становление духа от его бессознательного состояния до высших форм трансцендентального мышления. Тем самым природа и дух выступили в философии Шеллинга как тождество противоположностей — природа как видимый дух, а дух как невидимая природа. Такое противоречивое совпадение природы и интеллигенции является результатом предустановленной гармонии, однако не той, на которую опирался Спиноза, поскольку такая «предустановленная гармония была бы немыслима, если бы деятельность, посредством которой производится объективный мир, не была изначально тождественна той, которая находит свое выражение в волении, и наоборот» (35, т. 1, *240*). Эта деятельность и есть деятельность Абсолюта, которая разворачивается от простейших форм движения материи до высших форм трансцендентального мышления, где дух впервые обретает полную свободу. Исследовать процесс развития Абсолюта как раз и призвана фило-

софия тождества, т. е. та философия, которую Шеллинг обосновывает в своих произведениях.

В становлении Абсолюта Шеллинг выделяет три периода (или эпохи, как он выражается), и исходной ступенью в данном процессе является деятельность духа в природной материи. Исследованию первой эпохи Шеллинг посвящает свою натурфилософию, и нужно сразу отметить, что здесь он отказывается от механического объяснения природы и, опираясь на самые последние достижения естествознания, пытается рассмотреть ее как единый и деятельный организм, где каждый орган развивается и служит условием появления нового, более сложного органа. Но поскольку всякий такой процесс предполагает источник развития, то Шеллинг его усматривает в наличии у каждого природного тела полярных сил, борьба которых как раз и обеспечивает развитие всех объектов природы. Этот принцип тождества противоположностей он распространяет на все явления окружающей действительности и проводит его через все ступени развития природы. А так как для Шеллинга развитие природы есть одновременно и становление духа, то данный принцип тождества распространяется у него и на противоположность духа (интеллигенции) и материи (природы). Их взаимодействие характеризуется тем, что природа в своем движении от неорганической к органической становится все более одухотворенной, а дух в своем развитии все более сближается с природой.

Однако одухотворенность природы даже в высших формах органической жизни остается все-таки бессознательной, так как формы, в которых она реализуется (возбудимость, раздражимость, чувственность), лишены рефлексивного характера. И даже человек, являющийся вершиной природного развития, также остается здесь на уровне биологического существа и наследует те же характеристики, что и высшие животные. Следовательно, на уровне природного развития дух еще не рефлектирует своих собственных действий, и именно поэтому Шеллинг называет природу «окаменевшим интеллектом».

Натурфилософии, изучающей генезис человека как природного существа, Шеллинг противопоставляет трансцендентальную философию, которая исследует становление человека как духовного существа. Здесь уже подвергается анализу второй период развития самосознания Абсолюта, и главная проблема, которая стояла здесь перед Шеллингом,— проблема возникновения и развития человеческого сознания. И нужно сразу отметить, что решает он ее, опираясь прежде всего на Фихте. Действительно, как и Фихте, Шеллинг делает «Я» исходным пунктом трансцендентальной философии. Как и Фихте, он выделяет интеллектуальную интуицию в качестве основного орудия интеллектуального самопознания субъекта и в полном согласии с автором «Наукоучения» полагает, что только интеллектуальная интуиция способна одновременно действовать и созерцать свои собственные действия.

Вместе с тем, если Фихте считал, что чистое самосозерцание развивается независимо от объективных условий, так как действует только «согласно своему собственному закону», то для Шеллинга «объективное» — природа — становится уже неотъемлемой частью генезиса сознания. Это выражается прежде всего в том, что каждому феномену сознания Шеллинг отыскивает соответствующее явление во внешней природе и затем вскрывает их общую интеллектуальную основу. Опираясь на такое единство, Шеллинг утверждает, что в человеке есть «способность сознательно (свободно) воспроизводить все то, что в природе совершается бессознательно, без цели» (16, *103*), и это дает ему возможность сделать вывод о том, что в основе деятельности и человека, и природы лежат одни и те же законы разума. Тем самым Шеллинг установил тождество между реальным рядом природных форм и идеальным рядом формообразований сознания, но при этом он всегда подчеркивал, что такое тождество есть всегда тождество противоположностей. Последнее означает, что натурфилософия, исследующая становление духа в природе, и трансцендентальная философия, анализирующая развитие человеческого духа, представляют собой две полярно противоположные науки, которые взаимно предполагают и взаимно отрицают друг друга, но никогда не пересекаются между собой. Такую возможность Шеллинг сразу отвергал, так как считал, что к объективному знанию — знанию о природе — нельзя примешивать субъективность, и наоборот, в науку о духе нельзя добавлять природные определения.

Однако любая философская концепция рано или поздно должна все-таки рассмотреть вопрос о том, как происходит взаимопревращение субъективного и объективного, идеального и реального, духа и материи, т. е. ответить на основной философский вопрос. Этот же вопрос встал и перед Шеллингом после того, как он обосновал натурфилософию и трансцендентальную философию, где данные противоположности были разделены непроходимой пропастью. И Шеллинг решал его положительно, т. е. и он признавал, что взаимопереход этих противоположностей происходит, но вместе с тем он считал, что осмыслить этот переход с помощью средств научного мышления невозможно. И последний момент был обусловлен тем, что логика, которую знал и признавал Шеллинг, наоборот, такое разделение утверждала, так как неукоснительно соблюдала закон формального тождества и запрета противоречия. Постичь же взаимопереход природы и духа можно, считает автор «Системы трансцендентального идеализма», но только в том случае, если опираться на высшие формы эстетического созерцания, анализом которых занимается философия искусства. Именно эта наука является завершающей в системе Шеллинга, и в ходе ее разработки он уже анализирует третий этап развития самосознания Абсолюта, и здесь главной проблемой как раз и становится проблема взаимоперехода

субъективного и объективного, духа и материи, идеального и реального.

Каждому этапу развития Абсолюта соответствует у Шеллинга и определенное решение проблемы формы и содержания. Так, в натурфилософии, где он исследует становление духа в природе, взаимоотношение формы и содержания характеризуется их непосредственной связью друг с другом. И это объясняется тем, что здесь различие сущности с самой собой остается в пределах тех внешних различий, которые имеют между собой предметы природы. Однако то, что Шеллинг вводит в свое исследование концепцию полярности и с ее помощью пытается осмыслить различные формообразования в природе, ставит его анализ значительно выше теоретических выводов созерцательного материализма, который основывался на механическом отношении к природе. Так, если для метафизического материализма формы познания совпадали с природными формами и выводились из различий пространственно-временного бытия предметов, то у Шеллинга намечается более прогрессивное решение проблемы. И все дело в том, что учение о полярности позволяет представить различие предметов уже не только как внешнее различие, разность, но в органических телах это различие развивается уже до внутреннего различия, до противоположности. Поэтому наряду с внешней — конечной — формой Шеллинг в своей натурфилософии при анализе органической природы развивает уже более сложное понимание формы, то, которое отражает внутреннее различие присущее органическим существам (35, т. 1, *558*).

И все же в органических телах различие хотя и развивается до противоположности, но единства противоположностей здесь не достигается, так как «они единичны и необходимо несовершенны из-за противоположности между идеальным и реальным, душой и телом», поэтому «все их действия направлены к единству не ими самими, а божественным началом, которое ими руководит» (35, т. 1, *553*). Такое единство присуще только Абсолюту, который и обладает бесконечной и вечной формой, или, как замечает Шеллинг, «все формы преходящи, не вечны; вечна же и непреходяща, *как сама материя — форма всех форм, необходимая и первая форма*, которая, поскольку она есть форма всех форм, не похожа ни на одну особенную форму и не тождественна ни одной из них; она абсолютно проста, бесконечна, неизменна и именно поэтому должна быть тождественна материи» (35, т. 1, *570*).

Однако, как бесконечная форма приходит к конечным вещам, этого Шеллингу объяснить в натурфилософии не удалось. И хотя он выделил магнетизм, электричество и химизм как три ступени движения абсолютной формы в неорганической природе и соответственно воспроизведение, раздражимость и чувствительность — в органической, выразить необходимость такого движения в понятии

он не смог. Поэтому несмотря на то, что Шеллинг употреблял открытый Кантом тройственный ритм движения мышления, он употреблял его формально, т. е. внешним, поверхностным образом, как схему, применение которой не положено реальным содержанием. Все это и дало Гегелю повод заявить: «Этот формализм, эта манера наклеивать внешнюю схему на ту сферу природы, которую намерены подвергнуть рассмотрению, является тем внешним приемом, который применяется философией природы, и сама она заимствует этот способ оперирования у фантазии» (7, т. 11, *511*).

Этот формализм остается непреодоленным у Шеллинга и в трансцендентальной философии, в частности при анализе взаимоотношения формы и содержания в процессе развития интеллигенции. Так, хотя Шеллинг в самом начале «Системы трансцендентального идеализма» заявляет, что первый «принцип философии должен быть таков, чтобы в нем содержание обусловливалось формой, а форма — содержанием, и чтобы не одно предполагало другое, а оба предполагали друг друга» (35, т. 1, *249*), в дальнейшем показать диалектическую взаимообусловленность этих категорий не только в отношении первого принципа, но и других положений трансцендентальной философии он не смог. Не смог же потому, что остался на позициях Фихте в вопросах формирования интеллектуальной деятельности субъекта, т. е. и для Шеллинга отдельный изолированный от всех общественных связей и отношений индивид был источником как содержания, так и формы познания. И хотя Шеллинг учитывает и природное содержание в анализе интеллектуальной деятельности, но учитывает его как предел, как границу, дальше которой субъективная деятельность не может проникнуть. Поэтому его исследование формы и содержания в натурфилософии не оказало влияния на исследование данных категорий в трансцендентальной философии, поскольку он считал, что интеллектуальное и природное содержание никогда не пересекаются между собой.

Следовательно, диалектического развития этих противоположностей у Шеллинга нет, так как нет их реального «снятия» в развертывании той деятельности, которая связывала бы воедино как природное, так и духовное содержание. Такой деятельностью являются, как известно, труд, практика, материально-преобразовательная деятельность людей, но Шеллинг не выделил ее в качестве той основы, которая объединяет в познании содержание и форму, объективное и субъективное, материальное и духовное.

Более успешно Шеллинг прослеживает диалектику формы и содержания в философии искусства, и это связано прежде всего с тем, что он все-таки находит в области эстетического творчества такую сферу, которая опосредствует данные противоположности. Эта сфера — деятельность продуктивного воображения художника, и с ее помощью Шеллинг как раз и пытается постичь то высшее единство

формы и содержания, которое присуще подлинным произведениям искусства. Но поскольку такое постижение есть процесс, реализуемый в ходе развития художественного творчества, то Шеллинг и вычленяет в нем различные типы единства формы и содержания.

Так, в исходном пункте своей эстетической теории Шеллинг выделяет первоначальную форму, или «пра-форму» (34, *190*), и она непосредственно совпадает с сущностью, т. е. здесь «сущность неотделима от формы и форма от сущности» (34, *78*). Иначе говоря, здесь форма не противопоставляется содержанию, но выступает как непосредственно созерцаемая сущность, постижение которой происходит с помощью интеллектуального созерцания. При этом первая форма эстетической деятельности является последней формой в развитии природы, где она наиболее адекватно воплощается в организме, ибо сущность организма «как организма неотделима от устойчивой формы» (34, *83*). Но поскольку у Шеллинга всякая природная форма предполагает как свою противоположность форму духовную, то органической целостности в природе соответствует такое произведение искусства, в котором совокупность идей гармонически объединена разумом. При этом он специально подчеркивает следующее: «Органическое произведение природы представляет в еще неразделенном виде ту же неразличимость, которую произведение искусства изображает после разделения, но опять-таки как неразличимость» (34, *83*). И слово «после» Шеллинг особо выделяет, что не случайно, так как здесь выражена суть его диалектики формы и содержания. Действительно, как в последнем произведении природы — организме — имеется высшее единство формы и сущности, так оно имеется и в подлинном произведении искусства. Но в художественном произведении такому единству, как указывает Шеллинг, предшествует разделение формы и сущности, и происходит их движение независимо друг от друга. Это означает, что в исходном пункте творчества художник обязан видеть целое сразу и в полном объеме, но творить его он может и по частям, хотя целое, как отмечает Маркс, должно все время витать в его представлении как предпосылка.

В завершенном произведении искусства данное целое вновь появляется, но уже как та гармоническая целостность, которая воссоздана художником. При этом Шеллинг считает, что природное целое является эталоном для художника и он в своем творчестве должен максимально приближаться к высшим образцам природы. Однако это не означает того, что Шеллинг предлагает слепо копировать предметы природы, т. е. он не призывает к грубому натурализму в изображении природы. Мысль Шеллинга значительно глубже, так как он здесь предполагает, что в эстетической деятельности художника проявляется та же творческая сила, которая действует и в природе, но здесь она действует бессознательно, тогда как в ис-

кусстве ее законы воплощаются уже сознательным образом. Имея это в виду, Шеллинг и утверждал, что «формы искусства должны быть формами вещей», и эти формы он именует особенными формами, поскольку они «лишены сущностного характера и суть не более как формы, которые могут пребывать в абсолютном лишь постольку, поскольку они, оставаясь особенными, в то же время снова вбирают в себя сущность абсолютного в ее цельности» (34, *87*). Следовательно, особенные формы являются материей для воплощения Абсолюта, поскольку сами по себе они не содержат его сущности и «вбирают» ее в себя только в процессе эстетической деятельности.

И наконец, когда особенные формы объединены в гармоническое целое, произведение искусства приобретает необходимую ему сущность, и этой «сущности адекватна только абсолютная форма» (34, *179*). Постижение и реализация последней возможны уже только при помощи интеллектуального созерцания, культивируемого в сфере искусства, т. е. такого созерцания, которое опирается уже на законы чистого разума. Эти законы лежат в основе абсолютного тождества мышления и бытия, и с их помощью как раз и происходит постижение единства идеального и реального, субъективного и объективного, формы и содержания. Но поскольку такое объединение происходит все же не без помощи отдельного «Я», то постигать «внутреннюю природу того, что само по себе не есть ни мышление, ни бытие, а единство того и другого, способен лишь тот, кто более или менее причастен ему» (35, т. 1, *562*). А причастны к нему люди искусства, да и то не все, но исключительно гениальные художники, так как только они способны постичь высшее единство, или, используя терминологию Шеллинга, абсолютное тождество мышления и бытия.

Против последнего положения Шеллинга резко выступил Гегель, который уже в предисловии к «Феноменологии духа» утверждал, что перенесение центра философских исследований из наук в сферу искусства происходит не потому, что наука не способна разрешить высшие вопросы философского познания, но потому, что наука о мышлении недостаточно развита. Здесь прежде всего необходимо строго определить ее границы и основные понятия, т. е. разработать ее рассудочный уровень, и это нужно потому, что «рассудочная форма науки — это всем предоставленный и для всех одинаково проложенный путь к ней, и достигнуть при помощи рассудка разумного знания — справедливое требование сознания, которое приступает к науке, ибо... рассудочное есть уже известное и общее для науки и ненаучного сознания, благодаря чему последнее в состоянии непосредственно приобщиться к науке» (7, т. 4, 7). Тем самым Гегель перемещает науку в центр философских исследований и все свои усилия направляет на то, чтобы сделать философию подлинной наукой.

Здесь необходимо обратить особое внимание на то, что Гегель определяет науку как сферу коллективной деятельности людей, и это дает ему возможность не только окончательно порвать с субъективизмом Канта — Фихте, но и преодолеть непоследовательность Шеллинга. Действительно, рассматривая научное познание как внешнюю деятельность людей, как совокупный духовный труд общества, Гегель в его основу полагает уже не чистые формы интеллектуального созерцания, но всеобщие формы духовного постижения мира человеком. Соответственно и вычленить данные формы из процесса функционирования отдельного сознания уже невозможно, так как они принадлежат сфере совокупной интеллектуальной деятельности людей, их духовному труду: Все это обязывает более детально проанализировать понимание труда, трудовой деятельности Гегелем.

Прежде всего следует подчеркнуть, что труд в любом его понимании есть общественный процесс, так как человек всегда непосредственно трудится не только для удовлетворения своих собственных потребностей — материальных или духовных (в данном случае это неважно), но для удовлетворения потребностей других людей. Последний момент обусловлен тем, что труд в обществе всегда существует как разделенный труд, поскольку «там, где нет хотя бы элементарного разделения труда, нет и общества, а есть только стадо, связанное биологическими, а не социальными узами» (14, *60*). У животных же, наоборот; какую бы сложную работу они ни выполняли совместно, всегда отсутствует этот элемент коллективизма, и, например, «специальные наблюдения над муравьями, перетаскивающими вместе относительно крупный предмет — какую-нибудь веточку или большое насекомое, показывают, что общий конечный путь, который проделывает их ноша, является не результатом совместных организованных действий этих животных, но представляет собой результат механического сложения усилий отдельных муравьев, из которых каждый действует так, как если бы он нес данный предмет самостоятельно» (19, *258*). И Гегель признает разделение труда неотъемлемым атрибутом трудовой деятельности человека, так как утверждает, что «труд совершается не ради вожделения как чего-то единичного, но всеобщим образом. Кто работает над этим, тот не потребляет именно это же, но оно присоединяется к совместному владению, а уже отсюда получает все» (8, т. 1, *312*).

Общественная природа труда как раз и составляет наиболее отличительную черту любой предметной деятельности, совершаемой в обществе, и хотя Гегель ее относит только к «абстрактно-духовному труду», однако обоснование социальной природы духовного труда позволяет ему принципиально переосмыслить традиционные проблемы логики. Прежде всего важно отметить, что для Гегеля духовный труд, совершаемый в обществе,— это и есть коллективное мышление. Однако, чтобы этот момент был правильно понят, необ-

ходимо иметь в виду, что у Гегеля всякий процесс в сфере духовной культуры непрерывно развивается и в своем развитии проходит два состояния: «...одно есть то, что известно как задаток, способность, в-себе-бытия... второе есть для-себя-бытие, действительность» (7, т. 9, *26*). Это же относится и к предмету логики, т. е. мышлению, которое у Гегеля также существует в двух формах: как мышление «в-себе» и как мышление «для-себя». Мышление «в-себе» — у Гегеля Абсолютный дух, т. е. то мышление, которое «сообщает всему человеческому его человечность, будучи в то же время тождественно с ним, так как в-себе существует только одно мышление» (10, т. 1, *85*). Мышление «в-себе» как раз и составляет предмет логики у Гегеля и выступает в реальной действительности как совокупная духовная деятельность общества, т. е. интеллектуальный труд людей, занятых в сфере науки, искусства, религии, философии. От мышления «в-себе» Гегель отличает мышление «для-себя», и это есть та форма мышления, которая благодаря логике уже осознала «схемы, принципы, формы и законы своей работы и действует вполне сознательно в согласии с ними, отдавая себе полный и ясный отчет в том, что и как оно делает» (16, *132*).

Отметим, что Гегель выразил в категориях «в-себе» и «для-себя» действительно всеобщие моменты диалектического развития, которые присущи процессу становления любой органической целостности. Маркс, например, также выделял две ступени в развитии пролетариата и характеризовал их как класс «в-себе» и «класс для себя». На первой ступени развития пролетарская масса существует как класс, еще не осознавший своего места в исторически-прогрессивном движении общества, а потому не имеющий еще своей собственной программы политической борьбы, и, следовательно, «эта масса является уже классом по отношению к капиталу, но еще не для самой себя». С началом политической борьбы «эта масса сплачивается, она конституируется как класс для себя» (1, т. 4, *183*), т. е. рассматривает свое положение уже не только по отношению к капиталу, но и по отношению к своему месту и своей собственной роли в процессе всемирно-исторического преобразования общества.

Для Гегеля выделение двух этапов в становлении мышления имело принципиальное значение как для разработки собственной логической концепции, так и для создания всей философской системы. Прежде всего это связано с тем, что одновременно с включением в философский анализ «мышления в себе» Гегель впервые вводит в логику и весь тот предметный мир человеческой культуры, в котором это мышление опредмечено. Действительно, «мышление в себе» выступает ведь как совокупная интеллектуальная деятельность людей, как духовный мир общества, т. е. реальный процесс, совершаемый внешним образом и воплощаемый в бесконечном многообразии предметов человеческой культуры, включающий в себя и логические трак-

таты, и архитектурные сооружения, и произведения живописи, и технические приспособления, и т. д. Все это Гегель рассматривает как реализованное в предметном мире Абсолютное мышление, или «мышление в-себе», так как все это предстает как его отчужденные формы.

Но мышление «в-себе» пронизывает у Гегеля не только предметный мир, но и духовный мир человека, так как он утверждает, что «во всяком человеческом сознании имеется мышление. Мышление есть всеобщее во всех представлениях, воспоминаниях и вообще в каждой духовной деятельности, во всяком хотении, желании и т. д. Все они представляют собой дальнейшие спецификации мышления. Если мы будем так понимать мышление, то оно выступит в совершенно ином свете, чем в том случае, когда мы только говорим: мы обладаем способностью мышления наряду с другими способностями, как, например, созерцанием, представлением, волей и т. д.» (10, т. 1, *122*). Это положение Гегеля подтверждается и данными современной психологии, которая утверждает, что человеческая определенность созерцаний, восприятий и представлений обусловлена всеобщими логическими формами, т. е. категориями, которые лежат в их основе и осваиваются человеком в ходе предметно-практической деятельности. Поэтому «именно наличие таких категорий характеризует сознание человека, позволяющее ему выделиться, отделиться от объективно существующей природы» (12, *15*).

Кроме того, последнее замечание Гегеля подчеркивает и принципиальное отличие его концепции мышления от ее субъективно-идеалистической интерпретации, так как для Канта (а Фихте и Шеллинг не вышли за пределы данного представления) мыщление так и осталось субъективно-психическим процессом, совершающимся наряду с созерцанием, представлением, воображением, волей и т. д. Здесь мышление понимается как отвлеченное размышление, как «внутренняя» речь индивида, как его немой монолог, обращенный к самому себе и выражаемый внешне в форме различных словесных экспликаций. Однако если выразить себя это мышление могло только в речи, только в языке, только в мире слов, то неудивительно, что только научные тексты считались тем «зеркалом», в котором оно изучало черты своей физиономии.

Но вот здесь-то и начинались все трудности мышления, понимаемого как субъективно-психологическая деятельность, как индивидуально-психический акт рассуждения по общепризнанным правилам и нормам. И все дело в том, что если единственным выражением мышления оказываются вербальная деятельность, язык, речь индивида, то отделить их друг от друга уже очень трудно, а для формально-логических направлений в исследовании мышления и вообще невозможно. И хотя все были согласны с тем, что логика — не грамматика, однако позитивисты, например, часто их смешивали друг с

другом, что приводило логику ко многим трудноразрешимым проблемам.

Самое же главное, что невозможно сделать при субъективно-идеалистическом понимании мышления,— это проверить истинность правил и законов, в согласии с которыми оно действует. Действительно, ведь проверить их правильность можно, только сопоставив данные законы с теми реальными действиями, которые люди совершают в соответствии с этой логикой. И когда они ошибаются, то действуют вопреки последней, и наоборот, подтверждают ее, когда действуют в согласии с ее законами. Но признать критерием истинности законов логики реальные действия людей ни Кант, ни его последователи в силу своей субъективно-идеалистической позиции не могли. Именно потому Кант и утверждал априорность логических форм, так как не проводил их доказательства, обоснования, т. е. утверждал их как догмы.

Основная причина заблуждений Канта и всех его современных последователей заключается в том, что мышление они рассматривают только в его «естественном» виде, т. е. так, как оно представляется непосредственному созерцанию. И такая естественность мышления выглядит такой очевидной, что, кажется, не нуждается ни в каких доказательствах и опровержениях. Гегель первый усомнился в этой очевидности и достоверности и показал, что такой взгляд на мышление ошибочен и он откультивирован той интеллектуальной атмосферой, для которой непосредственная данность существующего и повседневный опыт являются единственным источником познания вообще и познания мышления в частности. Преодолеть этот взгляд на мышление можно только с диалектических позиций в логике, только включив в нее идею развития, и не просто развития, но исторического развития, т. е. развития, понимаемого как исторический процесс становления мышления в составе общественной целостности.

Последнее в определенной мере опять-таки удалось только Гегелю, и удалось именно потому, что он вводит различие мышления «в-себе» и мышления «для-себя». Действительно, когда Гегель рассматривает мышление в его форме «в-себе-бытия», т. е. как мышление, реализуемое во всем богатстве предметов человеческой культуры, то тем самым он делает мышление неотъемлемым атрибутом человеческой деятельности, и при этом деятельности, успешно воплощаемой как в мире слов, так и в мире предметов реальной действительности, и данное обстоятельство как раз и позволило ему впервые выделить и проанализировать категории как «формы мышления вообще». Действительно, категория и есть «форма мышления как таковая», как деньги есть «форма стоимости вообще», и как категориям совершенно безразличен тот материал, в котором они реализуются, будь то слово или металл, так и деньгам все равно, в какой

потребительной стоимости они выражаются, будь то дворцы или сапожная вакса. Именно поэтому «*Логика — деньги* духа, спекулятивная, *мысленная стоимость* человека и природы» (1, т. 42, *156*).

Следовательно, как деньги в мире всеобщей товарной зависимости пронизывают все общественные отношения, так и категории в мире науки являются той формой, в которой представлены все познавательные отношения. Поскольку же категории у Гегеля выступили прежде всего как исторически становящиеся формы мышления, то вполне естественно, что эта деятельность мышления по генерации категорий рассматривается у него как всемирно-исторический процесс. И хотя Гегель рассматривает человеческую историю как историю духовную, прежде всего как историю научного познания, однако понимание того, что научное освоение действительности есть исторический процесс, позволяет ему с необходимостью включить в свое рассмотрение и историю самой науки, так как тот, кто «изучает историю физики, математики, тот знакомится ведь также с самой физикой, математикой и т. д.» (7, т. 9, *35*).

Это же относится и к науке логики, поскольку, по мнению Гегеля, «последовательность систем философии в истории та же самая, что и последовательность в выведении логических определений идеи». Далее он подчеркивает: «Я утверждаю, что если мы освободим основные понятия, выступавшие в истории философских систем, от всего того, что относится к их внешней форме, к их применению к частным случаям и т. п., если возьмем их в чистом виде, то мы получим различные ступени определения самой идеи в ее логическом понятии. Если, наоборот, мы возьмем логическое поступательное движение само по себе, мы найдем в нем поступательное движение исторических явлений в их главных моментах» (7, т. 9, *34*). Здесь, хотя и в идеалистической форме, Гегель ставит проблему исторического и логического, проблему обоснования научной истории мышления, или, более точно, проблему историзма мышления. До Гегеля, как это ни покажется странным, такая проблема не могла даже возникнуть, так как развитие, хотя и в абстрактной форме, допускалось и в природе, и в обществе, но никогда не признавалось в мышлении. Последнее всегда рассматривалось как нечто неизменное, абсолютное, вечное, принадлежащее только субъекту, проявляющееся в его интеллектуальной деятельности и обобщаемое в форме чистых понятий. Гегель же, сделав мышление неотъемлемым атрибутом исторического развития, тем самым сделал историю неотъемлемым атрибутом мышления, гениально «угадав» тем самым тождество законов развития человеческой истории и логической идеи.

Исторический анализ различных типов мышления убедил Гегеля в том, что в логике уже закончилось «первое брожение мысли», т. е. пройден первый — аналитический — этап ее становления, связанный с накоплением эмпирического материала, и теперь задача

состоит в том, чтобы перейти ко второму — синтетическому — этапу ее развития. И для этого необходимо дать прежде всего «новое понятие научного развития», т. е. обосновать такой принцип познания, который бы связал в единство все эмпирическое многообразие логических форм. Гегель такой принцип усматривает в диалектике, понимаемой как тот метод переработки непосредственных данных, который приводит в систематическое единство весь имеющийся в логике эмпирический материал.

Здесь важно подчеркнуть, что принцип системности Гегель реализует уже не стихийно, как это делало большинство его предшественников, но вполне сознательно, так как он считает, что само научное мышление имеет систематический характер, соответственно и его отображение в логике должно иметь форму систематического единства. И не только в логике, но и в любой другой науке системность, по мнению Гегеля, является ее важнейшим атрибутом, поскольку целью научного познания всегда является истина, а «истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее» (7, т. 4, *3*). При этом у Гегеля системность мышления выступает как его органическая целостность, т. е. такая целостность, которая достигает своего единства только в процессе диалектического развития. Для такого развития характерно как постоянное порождение новых форм мышления, так и отрицание старых, и поскольку в этом случае «отрицание есть определенное отрицание, то оно имеет некоторое содержание» (9, т. 1, *108*). Последний момент является очень существенным, так как здесь Гегель впервые в истории логической науки вскрывает содержательную сторону логических форм, которая фиксирует их внутреннюю взаимозависимость и взаимосвязь между собой. Иначе говоря, Гегель открывает новое содержание логики благодаря тому, что он обнаруживает ту внутреннюю взаимосвязь категорий, которая с необходимостью возникает при сведении их в систематическое единство.

Однако это сведение не является у Гегеля произвольным, но отражает тот исторический порядок возникновения и становления категорий, который обнаруживается в истории философии. Тем самым он объединяет логику и историю, и это объединение происходит не механически, а диалектическим путем, так как здесь налицо объединение противоположностей, и как всякое такое объединение, оно представляет собою процесс их противоречивого взаимоотношения между собой. В этом процессе Гегель выделил различные типы единства логического и исторического, сведя в конечном счете их движение к трем основным формам, что совпадает с главными моментами его логики.

Так, мышление как рассудок, соответствующее «первому отношению мысли к объективности», прямо «приступает к предметам, репродуцирует из себя содержание ощущений и созерцаний как

содержание мысли» (10, т. 1, *133*). Для рассудка характерно совпадение исторического и логического, и это объясняется тем, что на исходных ступенях научного познания формы объективной действительности являются одновременно и логическими формами. Здесь движение реальных форм и движение форм мышления представляют собой одно и то же движение, и это обусловлено тем, что человек первоначально осваивает в практической деятельности лишь простейшие — пространственно-временные — формы бытия.

Такое совпадение продолжается до тех пор, пока не обнаружится противоречие между этими двумя рядами движения. А обнаруживается оно всегда там, где познание переходит от сущности первого порядка к сущности второго порядка, и на данном уровне познания уже не происходит непосредственного совпадения теории предмета и его реальной истории. Здесь-то и осуществляется переход от непосредственного к опосредствованному — рефлексивному — познанию, а поскольку рефлексия есть движение мышления, «выходящее за пределы изолированной определенности и приводящее ее в отношение и связь с другими определенностями так, что определенности хотя и полагаются в некоторой связи, но сохраняют свою прежнюю изолированную значимость» (10, т. 1, *206*), то мышление оказывается здесь среди противоположных, одинаково логически обоснованных и взаимно отрицающих друг друга теоретических систем. Такую деятельность мышления Гегель именует скептицизмом, и в этом течении как раз и происходит противопоставление логического и исторического, так как предпочтение той или иной теоретической системе отдается на основе субъективных предпосылок.

Преодолеть обозначенный разрыв можно, только опираясь на разумно-спекулятивную диалектику, которую Гегель понимает как всеобщую теорию развития, поскольку последняя обосновывает те универсальные формы познания (категории), которые лежат в основе развития как действительности, так и мышления. Только в этом случае мышление начинает рассматриваться как продукт исторического развития, а реальная история находит свое предельно обобщенное выражение в логической теории. Однако здесь же у Гегеля сказывается и его идеализм, так как в основу такого движения он полагал развитие Абсолютного духа, и следствием этого является отождествление истории человеческой мысли и реальной истории.

Итак, можно отметить, что содержательность логических форм Гегель обосновывает, опираясь на историзм, на исторический характер научного мышления, поэтому в его учении логическое развитие начинает выступать как выражение исторического, и наоборот, история, и прежде всего история науки, становится существенным моментом логической теории. Такое объединение логики и истории стало возможным только благодаря тому, что Гегель рассматривает

мышление уже не как индивидуально-психологический, но как социально-исторический процесс и, следовательно, вскрыть содержание логического — значит объяснить способ и пути формирования мышления, опираясь на историю духовного развития общества. Более конкретно данный процесс выражается в становлении и развитии категорий мышления, поскольку у Гегеля категории начинают отражать уже не те связи и отношения, которые имеются в структуре отдельного сознания, но те связи и отношения, которые присущи структуре общественного сознания. И здесь категории выступают уже как те универсальные и всеобщие формы познания, в которых обобщается вся научная культура исторически определенного этапа развития общества. Поэтому раскрыть содержание любой категории — значит определить ее место в системе научного познания той эпохи, где она играет определяющую роль. Так, например, если категория причинности становится центральной в философии XVII—XVIII вв., то объяснение этому нужно искать в практике научного познания этой эпохи, где господствовал механицизм, который пронизывал все научное мышление.

Все это в полной мере относится и к категориям формы и содержания у Гегеля, так как и они могут быть правильно поняты только на основе исторического их исследования, т. е. как исторически становящиеся формы мышления. Действительно, категории формы и содержания появляются у Гегеля уже при анализе милетской натурфилософии, но появляются в превращенной форме — как дихотомия «форма и сущность». И в дальнейшем развитии философии эта пара категорий является определяющей всегда там, где основой познания становилось созерцание и познание выступало как непосредственное постижение сущности.

Однако созерцательная позиция всегда с неизбежностью порождает свою противоположность — деятельностную концепцию познания, где уже не мышление определяется объектом, но, наоборот, объект начинает рассматриваться как порожденный мышлением и полностью ему подчиненный. Здесь уже сущность оказывается на стороне мышления, и оно обособляется от материи и противостоит ей как активное и деятельное начало, имеющее своим основным принципом принцип формы, т. е. принцип различия, многообразия и изменчивости. В теории познания это взаимоотношение выражается с помощью категорий «форма» и «материя», и впервые такая гносеологическая ситуация возникает у Сократа и Платона, но центральной она становится в философии Аристотеля, и Стагирит, как было показано, дает наиболее последовательный анализ их соотношения. В дальнейшем развитии философии проблема взаимоотношения материи и формы всегда остро вставала там, где мышление рассматривалось как субъективно-психологическая деятельность человека, исследовалось обособленно от процессов реальной действитель-

ности и где обосновывалась его особая специфика, как это имело место в системах Канта, Фихте и их последователей.

Необходимо подчеркнуть, что Гегель в категориях содержания и формы не *просто отрицает категории формы и сущности, формы и* материи, но «снимает» их в своем учении, включает в собственную концепцию как существенные моменты. Действительно, содержание, например, включает в себя момент сущности, так как с содержанием всегда связано понимание единства необходимых сторон познаваемого предмета. Но такое единство должно быть соответствующим образом выражено, что возможно только в том случае, если содержание находит адекватную себе материю. И в данном случае речь идет о материи не просто как вещественности, но определенной материи, которая неразрывно связана с содержанием, как, например, язык для выражения мышления или золото для выражения стоимости. Однако эта определенность материи может быть выявлена только с помощью категории формы, поскольку форме вообще принадлежит все определенное. С другой стороны, с помощью формы можно установить не только момент определенности (внутренняя форма), но и отсутствие последнего, что фиксируется внешней формой.

Итак, можно отметить, что категории содержания и формы исследовались до Гегеля в превращенной форме как соотношение формы и сущности в созерцательной, метафизической традиции, связанной чаще всего с материалистическими направлениями в философии, или как соотношение формы и материи, тщательно проанализированное идеалистической философией. Поэтому собственно проблема содержания и формы возникает только у Гегеля, и возникает прежде всего как проблема содержания и формы мышления, т. е. как проблема содержательности логических форм. Иначе говоря, проблема содержания и формы возникает у Гегеля в логике, где категории — формы мышления — начинают рассматриваться уже как не пустые, бессодержательные формы, противопоставляемые содержанию, но как формы определенного содержания, или содержательные формы.

Последний момент станет более понятным, если вспомнить, что Гегель прежде всего переосмысливает предмет логики и в качестве последнего начинает рассматривать не отдельно функционирующее мышление, но «мышление-в-себе», т. е. совокупную духовную деятельность общества, интеллектуальный труд людей, занятых в сфере духовного производства. Соответственно и категории он начинает исследовать уже не как те пустые рассудочные формы, которые встречаются в каждом отдельно существующем сознании, но как те всеобщие формы духовной деятельности, с помощью которых и происходит теоретическое освоение действительности в научном познании.

Однако так категории истолковывал в общем-то и Кант, который также признавал, что они могут быть выявлены только в ходе исследования реального научного мышления и поняты как всеобщие формы организации опытных данных. То новое, что вносит в анализ категорий Гегель, состоит в том, что он обращает категории не только на опытный материал физики, химии или эстетики, но замыкает их на самих себя и начинает рассматривать категории не только со стороны метода (способности их анализировать опытные данные), но и со стороны предмета — быть для себя самих объектом анализа. Иными словами, Гегель начинает исследовать категории с помощью самих же категорий, так как других средств у него просто нет, и выявляет определенную — диалектическую — закономерность их движения, что и составляет содержание логического.

Тем самым Гегель здесь предпринимает попытку развить науку логики «в ее собственной, внутренней связи» (1, т. 13, *494*), и эта попытка в целом удалась, и удалась именно потому, что в данном случае категории, сведенные в систематическое единство, рефлектируют самих себя и выявляют в процессе рефлексии свое собственное содержание. И чтобы последний момент был более понятен, обратимся к другой науке — политической экономии, которая в трудах Маркса также была развита в ее «собственной, внутренней связи». Так вот, политическая экономия становится такой наукой только тогда, когда товарная форма «купля-продажа», содержанием которой является стоимость, замыкается на саму себя и становится своим собственным содержанием. Такое происходит при обмене капитала на труд, т. е. при продаже рабочей силы, когда «*стоимость* представляет собой не мерило для обмена двух потребительных стоимостей, а само *содержание обмена*» (1, т. 46, ч. 1, *459*). Именно в таком обмене стоимость рефлектирует свое собственное бытие и составляет тот внутренний импульс, который обеспечивает самодвижение и саморазвитие стоимости как в реальной действительности, так и в экономической науке, в движении ее понятий.

С развитием «собственной, внутренней связи» науки, т. е. ее систематического единства, как раз и связан такой момент в движении формы и содержания, как удвоение формы. Гегель по этому поводу писал: «При рассмотрении противоположности между формой и содержанием существенно важно не упускать из виду, что содержание не бесформенно, а форма в одно и то же время и содержится в самом содержании, и представляет собой нечто внешнее ему. Мы здесь имеем удвоение формы: во-первых, она как рефлектированная в самое себя есть содержание; во-вторых, она как нерефлектированная в самое себя есть внешнее, безразличное для содержания существование» (10, т. 1, *298*). Так вот, рефлектированной в самое себя форма становится лишь в том случае, если она опосредствует свое собственное бытие, а опосредствует она его тогда, когда суще-

ствует как необходимый момент органической системы. Именно в этом случае форма удваивает свое бытие, так как существует и как обособленный момент, и в то же время взаимодействует с системой, а «взаимодействие есть такое опосредствование вещью самой себя, в котором первоначальное определяет себя или же превращает себя в нечто *положенное*» (8, т. 2, *108*). Форма здесь как раз существует и как положенная системой (т. е. выступающая как ее содержание), и как абстрактная и независимая от системы определенность.

Форма, положенная системой, и есть форма, рефлектированная в себя, так как в органической системе «целое во всей своей субстанции присутствует в своих частях, почему умерщвление части и есть смерть целого» (22, т. 2, *577*). Поэтому в органической системе форма есть одновременно и содержание, поскольку форма в каждом своем моменте выражает способ бытия содержания, способ его действия и организации. Для того, чтобы показать такое органическое единство формы и содержания, Гегель обращается к «Илиаде» Гомера и отмечает, что содержанием ее является та поэтическая форма, с помощью которой организован сюжет этого произведения (10, т. 1, *299*). И здесь же Гегель отмечает, что такое единство формы и содержания присуще только истинным произведениям искусства, тогда как часто встречаются и такие произведения, где форма и содержание не связаны надлежащим образом. Однако каким бы плохим ни было произведение искусства, оно всегда имеет форму, но вот что это за форма, и нужно рассмотреть.

До сих пор рассматривалась та форма, которая «содержится в самом содержании», т. е. является содержательной формой, или формой самого содержания. Но Гегель выделяет и внешнюю, безразличную для содержания форму, и данная форма получила в нашей литературе наименование формальной формы (30, *13*), поскольку безразличие всегда подразумевает формализм, т. е. формальный характер связи между рассматриваемыми предметами. И если содержательная форма служит формой выражения содержания, формой его развития, то возникает вопрос: а зачем нужна формальная форма? Чтобы на него ответить, нужно помнить, что любая форма всегда имеет адекватное содержание, но, чтобы понять необходимость формальной формы, требуется выяснить то содержание, которое она выражает, т. е. то содержание, которое оказывается ей не формальным.

Так вот, содержанием формальной формы являются те общие правила и приемы, та «техника», которой нужно прежде всего овладеть, чтобы затем уже заниматься конкретной деятельностью. Иначе говоря, любая сфера деятельности имеет определенный инструментарий, предварительное освоение которого является непременным условием творческой деятельности. Этот инструментарий, представленный в совокупности правил и приемов, формален, безразличен к

содержанию отдельного произведения, но именно они сообщают ему первую определенность — форму, и именно первая форма делает любое произведение общепринятым. Так, например, правила грамматики русского языка не объясняют, почему Анна Каренина бросилась под поезд, но они нужны для того, чтобы сообщить читателям об этом факте в понятной форме. Поэтому можно отметить, что содержательная и формальная форма представляют собой диалектическое тождество противоположностей, так как они не существуют друг без друга, и то, что в одном случае было принадлежностью содержательной формы, в другом оказывается компетенцией формальной формы, и наоборот.

Это соотношение между содержательной и формальной формой сохраняется и в логике, так как и здесь имеется совокупность приемов и правил, изучаемых общей логикой, как называл ее Кант, которые составляют необходимый инструментарий философского познания. Гегель движение мышления, опирающееся на эти правила и приемы, связывал с деятельностью рассудка и отмечал, что она «состоит вообще в том, чтобы сообщить содержанию форму всеобщности; правда, всеобщее, полагаемое рассудком, есть некоторое абстрактное всеобщее, которое как таковое фиксируется в противоположность особенному и благодаря этому само в свою очередь также оказывается особенным» (10, т. 1, *202*). Однако если Кант на этом и останавливается, так как считает, что общая логика никак не связана с трансцендентальной и является только каноном познания, то Гегель принципиально иначе понимает место общей (формальной) логики в процессе познания.

§ 2. О взаимодействии формальной и содержательной логики в диалектике

В «Энциклопедии философских наук» Гегель, опираясь на диалектический характер действий мышления, который открыл впервые Кант, выделяет три стороны логического: «абстрактную, или рассудочную, диалектическую, или отрицательно-разумную, спекулятивную, или положительно-разумную» (10, т. 1, *201*). При этом он особенно настаивает на том, что это не три отдельные части логического, как может показаться на первый взгляд и как это в общем-то и получилось у Канта, но это три нераздельных «момента всякого логически реального, т. е. всякого понятия или истинного вообще» (10, т. 1, *202*). Хотя, как отмечает Гегель, очень легко разорвать все три момента логического и представить их обособленными друг от друга, но тогда деятельность рассудка будет сведена только к разделяющей и абстрагирующей деятельности, результатом которой выступают обособленные друг от

друга определения — «абстракции вообще». До Гегеля так в общем-то и представляли всегда деятельность рассудка и ничего другого в его функциях не видели. Гегель же считает, что рассудок в процессе диалектического мышления несет и другую функцию, которая как раз и обеспечивает истинность познания. Сейчас и необходимо рассмотреть, что представляет собой данная функция.

Гегель неоднократно подчеркивал, что диалектический характер мышления можно выяснить только с помощью самой же диалектики, т. е. того способа познания, в котором соединяются «деятельность форм мышления и их критика. Формы мышления должны быть рассмотрены в себе и для себя, они представляют собой предмет и деятельность самого этого предмета» (10, т. 1, *154—155*). Суть же диалектики «выражает формула: единство, тождество противоположностей» (2, т. 29, *233*), которое достигается в ходе саморазвития предмета, где и происходит его саморазличение на противоположности и их единение на каждом витке развития. В движении логического эта диалектика проявляется прежде всего в том, что мышление как рассудок, логической теорией которого является формальная логика, полагает свою противоположность — разумное, или диалектическое, мышление, которое осмысливается в содержательной — диалектической — логике, и данная противоположность выступает прежде всего как противоположность их принципов. Действительно, ведь принципом формальной логики является «тождество, простое отношение с собой», равенство предмета самому себе, что выражается формой А=А, т. е. здесь исключается всякое противоречие предмета самому себе. Принципом же диалектической логики, наоборот, является различие, противоречие, неравенство предмета самому себе, что находит свое выражение в форме А и не-А.

Собственно диалектическая деятельность мышления начинается с отрицательно-разумной диалектики, или скептицизма, который обнаруживает в каждом рассудочном определении противоречие, но не может разрешить его, так как доводит противоречие только до уровня антиномии. Ярким примером такого применения диалектики являются кантовские антиномии, где тезис и антитезис одинаково логически обоснованы, как это кажется Канту, и потому взаимно отрицают друг друга. Гегель по этому поводу отметил: «Диалектическое, взятое для себя, обособлено от рассудка, выступает, в особенности в научных понятиях, как скептицизм, где результатом диалектики является голое отрицание» (10, т. 1, *205*).

Для преодоления бесплодия скептицизма Гегель предлагает не обособлять формальную логику от далектической, но, наоборот, ввести ее в диалектику, точнее, ввести в диалектику основной принцип формальной логики — принцип непротиворечивости. Для чего это нужно? Для того, чтобы во всем том многообразии противоречий, которое производится скептицизмом, отделить действительные ан-

тиномии от мнимых, очистить противоположности от логической неряшливости, отличить подлинные противоречия от мнимых. Как это можно осуществить? Только благодаря принципу непротиворечивости, который состоит не в том, что рассудок вообще не приемлет противоречий, но в том, что он приемлет только разрешенные противоречия.

И самое главное в том, что противоречия касаются прежде всего деятельности «Я», так как рассудок есть субъективная деятельность, но это все же такая субъективная деятельность, которая впервые выходит в объективное и пытается познать его в связи с деятельностью «Я». И здесь первым объектом для «Я» является само «Я», поэтому первое разрешение противоречия объективного и субъективного происходит для субъекта в отношении его собственного «Я», что хорошо показал уже Фихте. Иначе говоря, приведение в связь с «Я» объективного многообразия является основой рассудочного познания, что впервые было осознано в научной форме Кантом и выражено в понятии трансцендентальной апперцепции, которая, по словам Гегеля, должна «рассматриваться как деятельность превращения материала в «мое». Этим во всяком случае правильно выражена природа всякого сознания» (10, т. 1, *158*).

Итак, рассудок приводит все многообразие реального мира в связь с «Я», т. е. делает его понятным для «Я», а быть понятным для «Я» — значит состоять с ним в отношении формального тождества А=А. И если не выходить за пределы «Я», то данное положение так и останется высшим критерием истинности в познании, как это в общем-то и получилось у Канта и Фихте. Если же предположить, что вне «Я» находится объективная действительность, к которой принадлежит и само «Я», то истина уже будет состоять не в совпадении объективной реальности с «Я», но, наоборот, в совпадении этой реальности с самой собой. Но чтобы достичь такого совпадения, мышление прежде всего должно осознать, как выразился Гегель, *«противоположность в себе самому себе»* (10, т. 1, *133*), а противоположность эта состоит в том, что в научном мышлении всегда содержатся вместе два противоположных принципа: «А=А» и «А и не-А».

Действительно, ведь в науке мы всегда выделяем то, что называется готовым знанием, т. е. ту определенную совокупность научных данных, полученных известными методами и приведенных в систематическое единство средствами формальной логики, в основе которой как раз и лежит принцип А=А. Однако наука постоянно выходит за очерченные ей пределы, что является эмпирическим фактом, поэтому в познании постоянно возникает ситуация А и не-А, т. е. противоречие между уже сложившимся знанием и новыми фактами. Так вот, осознать данное противоречие как подлинное противоречие, т. е. раздвигающее содержание научного познания, как

раз и помогает формальная логика, так как если это новое оказалось просто хорошо забытым старым, то рассудок сразу об этом напомнит, поскольку в его «памяти» содержится вся предшествующая информация. Если же новый факт действительно неизвестен науке и он нарушает сложившуюся систему представлений, т. е. появилось подлинное противоречие, то рассудок и об этом просигнализирует. Вместе с тем в этом пункте его деятельность по разрешению противоречия заканчивается, так как для разрешения действительных противоречий нужна уже не логика рассудка — формальная логика, а логика разума — содержательная, диалектическая логика.

Однако из этого не следует того, что формальная логика теперь устраняется из познания и не принимает участия в дальнейшем развитии мышления. Это не так, поскольку основной принцип формальной логики — принцип тождества — постоянно присутствует на всех ступенях дальнейшего развития мышления, которое обеспечивается основным принципом содержательной логики — принципом различия, и это обусловлено тем, что тождество и различие являются рефлексивными, соотносительными понятиями. И если принцип тождества часто не замечается и развитие противоречия толкуется только как движение от различия к противоположности и дальше к противоречию, то это объясняется тем, что в движении данных рефлексивных понятий различие получает преимущественное развитие. Поэтому в подлинно диалектическом исследовании содержательное и формальное движения познания неразрывно связаны друг с другом, о чем настойчиво напоминал Гегель в «Науке логики».

Следующая проблема, которая здесь может возникнуть, касается форм рассудочного мышления. Их часто относили и относят к чисто субъективным средствам познания, с помощью которых обосновывается особая специфика мышления. И если с таким положением согласиться, то окажется, что уже никакого отношения к объективным противоречиям формальная логика не имеет, она обособляется от диалектической логики и замыкается в сфере субъективных форм мышления. Так вот, Гегель успешно разрубил и этот гордиев узел проблемы формального и содержательного, поскольку утверждал, что к «объективным мыслям... следует причислять также и формы, которые рассматриваются в обычной логике и считаются обыкновенно лишь формами сознательного мышления. Логика совпадает поэтому с метафизикой — наукой о вещах, постигаемых в мыслях, за которыми признается, что они выражают существенное в вещах» (10, т. 1, *120*). Сделать такой вывод Гегель смог лишь потому, что в качестве предмета логики рассматривал мышление как объективно-безличностный процесс создания всеобщих форм человеческой культуры с помощью категорий, которые успешно воплощаются как в мире слов, так и в мире предметов реальной действительности. В этом процессе субъект мышления — общество и объект — приро-

да уже выступают не изолированно друг от друга, но существуют как диалектическое тождество противоположностей, как противоречие, которое постоянно воспроизводится и разрешается в новых формах субъект-объектной деятельности. И хотя Гегель истолковывает этот процесс на свой идеалистический лад — как движение Абсолютного духа, но мысль о том, что всеобщие формы, прорисовывающиеся в этой деятельности (категории), принадлежат как субъекту, так и объекту, т. е. что «формы сознательного разума суть также и формы природы» (7, т. 11, *513*), является самой значительной в немецкой классической философии. Именно здесь Гегель «подошел вплотную к материализму» (2, т. 29, *250*), и материалистическое переосмысление именно этого пункта позволило Марксу определить категории политической экономии уже как «объективные мыслительные формы для производственных отношений» (1, т. 23, *86*).

Все изложенное свидетельствует о том, что реализация диалектики формального и содержательного в научном познании требует включения рассудочного мышления в состав мышления диалектического, и тем самым выявляется его действительная роль в процессе познания. Такая роль определяется и главным принципом рассудочного познания, «согласно которому человек должен сам видеть, должен сам присутствовать в том, что он признает достоверным в своем знании» (10, т. 1, *149*). А сделать достоверным для человека любое знание помогает как раз основное положение рассудочного мышления — А=А, которое, как указывал Фихте, «первоначально значимо только для Я; оно выведено из положения наукоучения — Я есмь Я; следовательно, всякое содержание, к которому оно применимо, должно находиться в Я и в нем содержаться» (33, т. 1, *42*).

Последнее высказывание Фихте говорит и о том, что рассудочная форма познания проявляется и в завершающей стадии процесса познания, и это еще раз подтверждает те положения о деятельности рассудка, которые выдвинул Гегель. Так, Гегель утверждал, что с рассудочного мышления начинается процесс познания, но оно сразу выходит за пределы рассудка, как только обращается к диалектике, к содержательной логике, имеющей своим основным принципом форму А и не-А. Обращается оно всегда там, где в процессе познания появляется содержательная антиномия, и дальнейшее развитие данного противоречия осуществляется уже в рамках диалектики. Но развитие это, как уже было показано, не обходится без формального момента, а потому и разрешение противоречия возможно только в том случае, если противоположности в составе противоречия «не просто фиксируются как таковые, сами по себе, вне связи друг с другом, а постигаются в их единстве, доходящем до тождества, причем как «противоположности», так и их «тождество» выступают как

взаимопредполагающие моменты перехода одного в другое» (15, *127*).

Наличие тождества на завершающем этапе развития противоречия позволяет связать новый результат с системой готового знания, где его дальнейшее движение осуществляется уже в полном соответствии с законами формальной логики. Здесь уже происходит чисто количественное увеличение имеющегося знания, качественное же его приращение происходит опять-таки через выявление новой содержательной антиномии, ее развития до «тождества противоположностей» и разрешения противоречия в новом результате и т. д. Поэтому тождество как принцип рассудочного познания, выражаемый формой А=А, реализуется не только в исходном пункте познания, но он является необходимым моментом всего процесса познания и присутствует на каждом его этапе как противоположность различию — основному принципу содержательного — диалектического — мышления, выражаемого формой А и не-А.

Такой характер взаимоотношения между формальной и содержательной логикой подтверждается и историей их развития. Так, Аристотель, считающийся отцом формальной логики, первым предпринял попытку выделить формы мышления в нечто самостоятельное и исследовать их независимо от той конкретной материи, в которой они реализованы. Но что остается от любых форм мышления, когда они абстрагированы от своих материальных носителей? Только чистые действия мышления, которые субъект постоянно совершает в своей интеллектуальной деятельности. Аристотель как раз проанализировал и систематизировал все эти действия мышления, но поскольку всякая системообразующая деятельность предполагает определенный системообразующий принцип, то Стагирит в качестве такового выдвинул принцип научности. Иначе говоря, Аристотель в своем исследовании рассматривал только те формы мышления, которые вели к познанию сущности, так как наука всегда занимается ее постижением. Таким образом, Аристотель доказал, что научное познание представляет собою процесс, в котором мышление обязано совершать строго определенные — формальные — действия, которые как раз и изучаются формальной логикой.

Последнее удалось Аристотелю потому, что он, кроме традиционных философских вопросов, занимался и проблемами естествознания, проблемами научного познания природы. Так, занятия физикой, механикой, биологией и другими науками заставили Аристотеля обратить внимание на те всеобщие моменты мышления, которые повторяются в любой науке и составляют формальные условия научного познания. Однако сделать все это Аристотель смог именно потому, что к этому времени в науке был накоплен определенный содержательный материал и на первый план выдвинулась проблема его теоретического осмысления. Поэтому нужно подчеркнуть, что на исходных ступенях развития науки происходит прежде всего

накопление содержательного материала, а его анализ со стороны формы уже задача более позднего происхождения.

Сказанное не означает, что в науке, как и в реальной действительности, может существовать содержание, лишенное формы, или наоборот, но для начальных этапов развития научного познания содержательное и формальное движения мышления не противопоставляются друг другу. И не противопоставляются потому, что здесь происходит непосредственное совпадение содержания и формы познания, что наиболее характерно для метафизического мышления, которое «прямо приступает к предметам, репродуцирует из себя содержание ощущений и созерцаний как содержание мысли и удовлетворяется этим содержанием, видя в нем истину» (10, т. 1, *133*). Однако такой наивный способ согласования мышления и бытия сразу же приводит к противоречию, как только обнаруживается, что формы мышления не являются непосредственно формами самих вещей. Здесь-то как раз и появляется опосредствующее движение между мышлением и бытием, между познавательными формами и формами реальной действительности. И, как во всяком таком движении, его стороны содержат в себе как момент тождества с собой, т. е. момент обособленности друг от друга и формального отношения между собой, так и момент различия, которое связывает их друг с другом, поскольку со стороны различия предмет всегда «есть бытие для иного» (7, т. 4, *73*).

Вот эту-то двойственность в опосредствующем движении мышления первым и ухватил Аристотель. Он обосновал ее в своих произведениях и тем самым заложил научное понимание проблемы формального и содержательного в познании. Правда, у самого Аристотеля данная проблема не получает последовательного разрешения, так как он постоянно смешивает два этих ряда мышления и отождествляет формальное движение с содержательным, что было обусловлено в первую очередь его общей познавательной концепцией. Действительно, для Аристотеля, как и для всех философов античности, той сферой, где происходило отождествление мышления и бытия, была сфера непосредственного созерцания (1, т. 20, *369*), т. е. та сфера, внутри которой формы познания еще строго не отделены от реальных форм, и поэтому истинными Стагирит, например, считал те суждения, в которых понятия соединены так же, как связаны между собой соответствующие предметы в действительности. Однако внутри аристотелевской силлогистики уже появляется собственно формальный момент, поскольку движение внутри силлогизма не обязательно должно совпадать с реальным положением вещей, и это движение как раз и является исходной точкой развития формализма в мышлении. Здесь уже в познании появляется формальный критерий истины, который основывается на законах формальной логики — тождества, противоречия и исключения третьего, и указывает на то,

как нужно связывать между собой суждения в составе умозаключения, чтобы получить внешнюю правильность и формальную истинность всех положений, входящих в силлогизм.

Выделение двух критериев истины — материального и формального — как раз и соответствовало у Аристотеля двум направлениям в исследовании мышления — содержательному и формальному, что зафиксировано в «Метафизике» и «Аналитике». Однако сам Аристотель строго не различал данные направления, что опять-таки было обусловлено его общей созерцательной позицией в логике, которая не выводит мышление за пределы созерцания и представления. Поэтому Стагириту было легко представить любое отношение силлогистики как вещное отношение и, наоборот, отношения вещей выразить в правилах логики, поскольку на уровне непосредственного созерцания эти отношения совпадают.

Следовательно, в аристотелевской философии закладывается как содержательная, так и формальная традиция в логике, однако в дальнейшем развитии логических исследований преимущественное значение получила именно формальная сторона логического учения Стагирита, что было связано как с гносеологическими, так и с социальными причинами. За систематическое исследование содержательной стороны мышления взялся «после Аристотеля только Гегель» (1, т. 20, *555*), заслуга которого состоит прежде всего в том, *что он показал диалектическую* взаимосвязь содержательной и формальной формы и соответственно содержательной и формальной логики. И это удалось Гегелю именно потому, что он значительно расширил понимание как содержательного, так и формального, что опять-таки было связано с переосмыслением всей концепции логического. Так, формальное для Гегеля не только то знание, которое существует в знаково-семантической форме и поддается исчислению по заданным аксиомам и правилам вывода, но формально всякое знание, в котором его форма не связана органически с тем содержанием, которое в этом знании выражено. Соответственно формальна и всякая логика, если формы ее безразличны к той материи мышления, которая с помощью этих форм осмысливается. И наоборот, содержательно всякое знание, в котором форма имманентна содержанию, составляет необходимый способ его внутренней организации, является существенным моментом его становления и развития. В этом смысле содержательной является всякая логика, которая занимается исследованием содержательных форм, и это в первую очередь относится к диалектике, поскольку именно она анализирует всеобщие формы развития «всех материальных, природных и духовных вещей».

Изложенное позволяет сделать вывод о том, что Гегель был ярым противником концепции непосредственного знания, непосредственного постижения истины, так как считал, что истина есть процесс,

т. е. достигается только в деятельности опосредствованного познания. Опосредствующее движение мышления как раз и предполагает его определенную формальную дисциплину, определенный формальный строй, овладение которым является необходимым моментом человеческого образования. Поэтому здесь существенным оказывается вопрос: где, в какой сфере происходит первоначальное освоение формального строя мышления? И Гегель отвечает на него: в сфере языка, в стихии слова, в преобразовании вербальных выражений впервые происходит приобщение человека к формальной культуре мышления, к его формальному строю. Этот логический строй языка выступает прежде всего как его грамматика, именно потому необходимо «изучение грамматики... ибо оно составляет начало логического образования». И далее Гегель продолжает: «Дело в том, что грамматика имеет своим содержанием категории, своеобразный продукт и определения рассудка; в ней, следовательно, начинает изучаться сам рассудок» (8, т. 1, *406*).

Однако здесь возникает самый главный вопрос: а откуда берутся эти закономерности рассудка, которые проявляются в языковых конструкциях? Иначе говоря, необходимо выяснить ту исходную субстанцию, которая полагает законы рассудочной деятельности. Так вот, у Гегеля такой субстанцией является чистая деятельность Абсолютного духа, который в таком качестве существует «в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа» (9, т. 1, *103*).

Для отдельного «Я» знакомство с Абсолютным духом как раз и начинается, как считает Гегель, с овладения словом, с освоения языка, так как простейшие формы его организации есть одновременно и элементарные формы бытия Абсолютного духа. Дальнейшее движение индивида по различным формообразованиям Абсолюта и есть процесс его образования, который Гегель прослеживает в своей «Феноменологии духа». Одновременно это есть и процесс познания Абсолютным духом самого себя, поскольку только в интеллектуальной деятельности человека его формы могут рефлектировать свое собственное бытие. Дальнейшее освоение человеком различных форм Абсолютного духа, реализованных в природной и общественной материи, является уже вторичной по отношению к слову деятельностью, и она протекает как процесс познания в конкретно-эмпирических науках. Однако здесь не происходит истинного познания Абсолютного духа, поскольку эмпирические науки «с помощью мысли обрабатывают материал: отыскивая всеобщие определения, роды и законы, они подготовляют, таким образом, содержание особенного к тому, чтобы оно могло быть включено в философию» (10, т. 1, *98*). И только в сфере философского познания Абсолютный дух возвращается к себе из различных форм своего инобытия, в которых он отчуждался в природу и историю, и в философии достигает адекват-

ного себе самосознания. Здесь же Абсолютный дух возвращается и к первоначальной форме своего обнаружения — слову, языку, однако в нем проявляются уже не формальные определения рассудка, но содержательные понятия разума, воплощенные в систематическое единство в «Науке логики».

Следовательно, познание Абсолютного духа начинается с рассудочных — формальных — форм и заканчивается разумными — содержательными — формами, выступающими в науке системой категорий диалектики как логики. Возникает вопрос: как же конкретно происходит у Гегеля этот переход от формального движения мышления к содержательному? Уже было отмечено, что начало становления мышления, по мнению Гегеля, совпадает с началом освоения индивидом языка, так как движение языковых форм совпадает с движением форм рассудочных. На уровне рассудочных форм мышление остается и в конкретно-эмпирических науках, в частности в политической экономии, которая рассматривает отношения производства и потребления материальных благ как «кишмя кишащий произвол», совокупность «случайных обстоятельств», «сферу нужды и рассудка».

В дальнейшем Гегель анализирует познание в философии и показывает, что только здесь совершается переход от формального движения мышления к содержательному, и если говорить более конкретно, то переход этот показан в учении о самосознании «Феноменологии духа», а в «Науке логики» ему соответствует учение о сущности. Именно в данных разделах Гегель начинает анализировать процесс познания рассудком своих собственных действий, и именно здесь-то и обнаруживается, что тех форм, которые имеются в рассудке, недостаточно для выражения конкретного содержания мышления. Поэтому здесь к принципу рассудочного мышления — А=А — неизбежно добавляется содержательный принцип А и не-А, который и позволяет всякое новое формообразование мышления опосредствовать с рассудочной формой А=А.

Итак, можно сделать вывод, что диалектика формального и содержательного реализуется у Гегеля только в духовной сфере. Это обусловлено тем, что он распространяет идею развития только на область мышления, только на «царство духа», тогда как все находящееся за пределами этого царства (и прежде всего вся окружающая природа) рассматривается им как неразвивающееся, застывшее, существующее в формах наличного бытия. Отсекая природу от духовной деятельности, Гегель тем самым лишает себя возможности выяснить подлинную сущность мышления, его происхождение и тенденции развития, и потому сфера духа существует у него только «в-себе и для-себя-самой», т. е. как замкнутая система чистых мыслей. Но если мышление никогда не возникает, существует вечно в своей собственной стихии, то с такой точки зрения — точки зре-

ния идеализма — невозможно вообще выяснить вопрос: правильны ли сами по себе те законы мышления, которые Гегель обосновывает в своей логике? Ведь для того, чтобы это выяснить, необходимо эти законы сопоставить с теми реальными процессами человеческой жизнедеятельности, внутри которой они функционируют. И Гегель вроде бы это делает, так как в своем анализе он привлекает к рассмотрению не только имеющиеся системы логики, но и процессы, совершаемые в науке, искусстве, религии. Однако названные сферы он исследует не с точки зрения их влияния на процесс мышления, но, наоборот, привлекает их в качестве проверочной инстанции, т. е. только для того, чтобы еще раз убедиться в том, что и здесь господствуют законы Абсолютного духа.

Тем самым Гегель полагает, что содержательные формы, принадлежащие процессу мышления, оказываются такими же и в других сферах, т. е. он считает, что эти сферы не имеют собственной логики, что есть только одна логика — логика Абсолютного духа. И вот здесь-то Гегель и совершает неизбежную на почве идеализма ошибку, утверждая, что сущностью всех предметов бытия является Абсолютная идея, он и формы развития данных предметов рассматривает как положенные Абсолютным мышлением. Однако названные формы оказываются безразличными — формальными — к сущности того реального предмета, в развитии которого Гегель пытается их внедрить. Первым этот формализм гегелевской логики обнаружил Маркс, и это ему удалось потому, что он опирался уже на диалектико-материалистическую позицию в логике, соответственно и дальнейшее развитие диалектики формального и содержательного происходит только в марксистской философии.

§ 3. Диалектика формы и содержания в «Капитале» К. Маркса

Уже в первой работе, посвященной критическому анализу системы Гегеля — «К критике гегелевской философии права»,— Маркс обращается к далектике формы и содержания и на ее основе вскрывает формализм гегелевской логики, который наиболее отчетливо проявился при рассмотрении с ее помощью конкретных проблем общественного бытия. В ней Маркс вскрывает формализм главным образом в учении о государстве, которое составляет основную часть «Философии права». Так, он отмечает: «Однако именно в том и сказывается глубина Гегеля, что он везде начинает с *противоположности* определений (в том их виде, в каком они существуют в наших государствах) и на ней делает ударение» (1, т. 1, *281*), т. е. Гегель при рассмотрении проблем государственного устройства старается прежде всего выделить противоречие, присущее системе законодательной власти. Это противоречие Гегель формулирует сле-

дующим образом: «Государственный строй должен сам по себе быть той признаваемой прочной опорой, на которой стоит законодательная власть, и законодательство поэтому не должно еще его раньше создавать. Государственный строй, следовательно, *есть*, но вместе с тем он столь же существенно *становится*, т. е. он прогрессирует в своем формировании» (7, т. 7, *321*). Иными словами, с одной стороны, законодательная власть опирается на государственный строй, а с другой — сам государственный строй развивается и изменяется при помощи законодательной власти.

Однако способ, каким Гегель рекомендует разрешить это противоречие, свидетельствует о том, что революционный пафос его диалектики, свойственный «Феноменологии духа» и «Науке логики», здесь уже утрачивается и все больше проявляются реакционные черты его философии. Так, Гегель отмечает, что поступательное движение государственного строя «есть такого рода изменение, которое невидимо и не носит формы изменения» (7, т. 7, *321*), т. е. изменение государственного строя происходит не с помощью революционных преобразований, но плавным эволюционным путем. И возможность такого эволюционного развития государственного строя Гегель видит в том механизме законодательной власти, который присущ прусской действительности, где целостность государственной власти распадается на два противоположных элемента — монархический и сословный. Монархический элемент, который включает в себя правительственную власть, охватывает собой всю целостность государственной жизни, он определяет потребности государственной власти, вырабатывает и реализует государственные законы. Однако до тех пор, пока эти законы являются принадлежностью монархического элемента, они остаются неизвестными народу, и перевести их в «публичное сознание» призван сословный элемент, представленный депутацией гражданского общества. Поэтому задача сословного элемента, состоящего из представителей народа, заключается уже в том, чтобы сделать законы государственной власти принадлежностью гражданского общества.

Следует отметить, что, хотя Гегель и выделяет монархический и сословный элементы как реальные противоположности, роль этих противоположностей в реализации механизма государственной власти далеко не одинакова. Так, разумным характером обладает только монархический элемент, так как только он способен постигать всю целостность государственной жизни и определять прогрессивные направления ее развития. Сословный элемент, состоящий из народных депутатов, наоборот, опирается только на политический рассудок, который объединяет эмпирическую всеобщность их воззрений в простую совокупность представлений «публичного познания». И только приобщаясь к «всеобщему делу» — реализации государственной власти, сословный элемент постигает необходимость и ра-

зумность государственных законов и несет это понимание в народные массы. Поэтому народ представляет собою ту «особенную часть членов государства... которая не знает, чего она хочет. Знание того, чего хочешь, и, тем более, того, чего хочет в себе и для себя сущая воля, разум, есть плод глубокого познания и проникновения, которое именно и не есть дело народа» (7, т. 7, *324*). Нетрудно заметить, что Гегель здесь полностью обнажает свою классовую и политическую позицию и развивает систему антидемократических, реакционных взглядов на положение народных масс в реализации механизма государственной власти.

Общий ход гегелевских рассуждений укладывается в уже известную схему: Абсолютный дух первоначально отчуждает себя в семью, гражданское общество и затем воплощается в государстве, в котором и обретает свою истинную сущность. Поэтому государство становится подлинным субъектом всех изменений, происходящих в обществе, а все действия семьи и гражданского общества оказываются обусловленными деятельностью государства, т. е. здесь происходит уже известное «оборачивание» предпосылок в следствия и обратно. Благодаря этому конкретная политическая и социальная действительность превращаются в предикат идеи, тогда как в действительности, наоборот, «семья и гражданское общество составляют предпосылки государства, именно они являются подлинно деятельными; в спекулятивном же мышлении все это ставится на голову» (1, т. 1, *224*).

В соответствии с таким переворачиванием и оказывается, что действительным существованием у Гегеля обладают уже не реальные семья, общество, государство, но их выраженная в понятии абстрактная определенность, и исследует он уже не конкретную их сущность, но только их логическую природу. В таком случае реальные государственные цели и интересы объявляются Гегелем способом существования идеи, и ее познание идет не из предмета, но из чистой сущности, и каждый предмет оказывается здесь сконструированным по образу идеи, т. е. тому ее виду, который представлен в логике. Следовательно, сущность предметов усматривается не в реальном бытии, но в бытии логическом и выводится Гегелем не из реального взаимодействия предметов, но из движения логических абстракций. Все это и позволило Марксу сделать следующий вывод: «Философское значение имеет здесь не логика самого дела, а дело самой логики. Не логика служит для обоснования государства, а государство — для обоснования логики» (1, т. 1, *236*).

Сведение реального бытия предметов к их логическому бытию и наделение логических абстракций реальным бытием является основой для превращения Гегелем реальных государственных отношений в отношения формальные. Именно этот момент имел в виду Маркс, когда отметил: «Конкретное содержание, действительное опреде-

ление, выступает здесь как формальное, а совершенно абстрактное определение формы выступает как конкретное содержание» (1, т. 1, *235*). «Абстрактное определение формы» — это и есть формальное ее определение, поскольку выделенное Гегелем в «Философии права» понятие государства связывает с реальным государством только момент тождества и полностью отсутствует момент их различия.

Наиболее же острой критике Маркс подвергает Гегеля за его формализм в анализе механизма государственной власти. Так, Гегель, как уже отмечалось, выделяет два элемента государственной власти — монархический и сословный. При этом монархический элемент играет определяющую роль, а сам монарх является воплощением Абсолютной воли. Сословный элемент, представленный собранием народных представителей, является посредствующим звеном между правительством и народом, и его задача «состоит в том, чтобы всеобщее дело получило в нем существование не только в-себе, но также и для-себя» (7, т. 7, *324*). Иначе говоря, всеобщее дело, которое осуществляется сословным элементом, заключается в том, чтобы довести до народа разумность государственных законов, превратить их в достояние сознания всех людей.

Однако, как замечает Маркс, это всеобщее дело не является у Гегеля действительно всеобщим делом, поскольку не народ и его представители выдвигают и определяют государственные законы, но, наоборот, государственный дух полагает и реализует эти законы в обществе. Поэтому для Гегеля не «гражданское общество» является субъектом «всеобщего дела», т. е. определения и реализации государственных законов, но само «всеобщее дело», будучи воплощением государственного духа, становится активным субъектом собственных изменений. В процессе этого изменения оно проходит как стадию «в-себе», так и стадию «для-себя-бытия», и различие между данными стадиями заслуживает, по мнению Маркса, особого внимания (1, т. 1, *289*).

Действительно, если обратиться к в-себе-бытию «всеобщего дела», то окажется, что оно в этом качестве предстает только как правительственное дело, т. е. не является действительно всеобщим делом. Но поскольку свое существенное (субстанциональное) бытие «всеобщее дело» получает уже здесь в сфере правительственной власти, так как здесь оно существует уже как готовое дело, то его переход в публичное (народное) сознание является чисто формальным переходом, так как в нем не происходит дальнейшего развития сущности. Поэтому Гегель здесь «отрывает друг от друга *содержание* и *форму*, *в-себе-бытие* и *для-себя-бытие*, и это последнее бытие лишь внешне привносится Гегелем в качестве *формального* момента» (1, т. 1, *289*).

Этот разрыв категорий «в-себе» и «для-себя» бытия означает, что сословный элемент, а вместе с ним и весь народ не обладает знанием государственных дел в том их объеме, какой требуется для

осуществления «всеобщего дела» — управления государством. Таким знанием обладают только чиновники — государственная бюрократия, которая как раз и способна выполнять это всеобщее дело, поэтому она и выступает у Гегеля полноценным выразителем государственного сознания. В итоге у Гегеля и получается, что «сословия излишни для осуществления «всеобщего дела». Чиновники *в состоянии* его осуществить помимо сословий, да они и *должны*, несмотря на наличие сословий, делать наилучшее. Со стороны содержания, таким образом, представительство сословий является чистой роскошью. Их существование является поэтому в самом буквальном смысле одной только *формой*» (1, т. 1, *291*).

Итак, хотя Гегель о своей «Философии права» и считает, что обосновывает государство как воплощение Абсолютного разума, на самом деле в движении абстрактных категорий он воспроизводит не что иное, как государство прусской монархии. И осуществить оборачивание реальных отношений в абстрактные категории и в их движении воссоздать реальную действительность удается Гегелю лишь благодаря спекулятивному конструированию, суть которого Маркс позднее остроумно высмеял в «Святом семействе» на примере плода (1, т. 2, *63—65*). Так, если на основе различных плодов — яблок, груш и др. образовать понятие «плод вообще» и вообразить, что оно существует как истинная сущность яблока, груши и других плодов, то эта сущность станет уже субстанцией реально существующих фруктов. Тогда подлинной сущностью плодов окажется не природное их свойство, но логическое понятие плода, для которого реально существующие плоды являются лишь модусами этой субстанции. Проведя такое отчуждение реальной сущности и заменив ее логической сущностью, Гегель затем опять возвращается к конкретным плодам и начинает рассматривать их как различное воплощение субстанции «плода вообще». Иными словами, различие яблок, груш и т. д. проистекает не из их природного различия, но из саморазличения их субстанций, которые существуют как «тотальность плодов».

Весь этот процесс возведения непосредственных данных на уровень философских принципов и навязывание этих принципов эмпирическому бытию получил у Маркса название «некритический позитивизм», поскольку он оставляет без изменений реальную действительность. Особенно ярко «некритический позитивизм» проявился у Гегеля в «Философии права». Так, возведя прусское государство в ранг «государства вообще», т. е. полагая его как сущность любого государства, Гегель тем самым наделяет современное ему государство субстанциональным бытием. Соответственно и все отношения, существующие в прусском государстве, абсолютизируются и наделяются всеобщим характером, т. е. становятся идеалом для любого государства. Однако то государство, в котором его управление — «все-

общее дело» — принадлежит не народу, а только узкой группе чиновников, не может иметь всеобщего характера. Поэтому «вместо того чтобы показать, что «всеобщее дело» для себя «субъективно и потому действительно существует как таковое», что оно имеет также и *форму* «всеобщего дела», Гегель лишь показывает, что субъективностью всеобщего дела является *бесформенность*,— ведь форма без содержания неизбежно является *бесформенной*. Форма, приобретаемая всеобщим делом в таком государстве, которое не является государством всеобщего дела, может быть только бесформенной, обманывающей самое себя, противоречащей самой себе формой, *призрачной формой*, которая и разоблачит себя как эту призрачность» (1, т. 1, *291*).

В дальнейшем Маркс неоднократно обращался к тому спектру проблем, который связан с диалектикой формы и содержания, однако наиболее конкретную разработку все они получили в «Капитале» и примыкающих к нему произведениях. Так, в «Экономических рукописях 1857—1859 годов» Маркс, анализируя теоретические взгляды вульгарного экономиста Ф. Бастиа, писал: «Г-н Бастиа обнаруживает необычайное глубокомыслие, утверждая, что система наемного труда является несущественной, чисто формальной формой, такой формой ассоциации, которая как таковая не имеет ничего общего с экономическим отношением труда и капитала». И дальше Маркс продолжает: «Поэтому *существенные* формы сами по себе представляются г-ну Бастиа *бессодержательными*, т. е. недействительными формами» (1, т. 46, ч. 1, *278*). Как же удается Бастиа представить существенные формы экономических отношений несущественными? Чтобы в этом разобраться, необходимо помнить, что основная задача Бастиа как вульгарного экономиста заключалась в том, чтобы представить противоположность прибыли и заработной платы как несущественную противоположность. И это необходимо было сделать потому, что Д. Рикардо доказал обратную связь в движении заработной платы и прибыли, т. е. показал, что движение заработной платы и прибыли происходит в обратном отношении: чем выше заработная плата, тем ниже прибыль, и наоборот. Иначе говоря, опираясь даже на чисто количественную определенность экономических отношений, Рикардо выясняет, что у этих противоположностей, по словам Аристотеля, «материя одна и та же», т. е. они имеют общую основу, которая есть определение стоимости рабочим временем.

Вот эту-то основу Бастиа и старается прежде всего убрать, для чего и утверждает, что «стоимость товаров определяется не количеством труда, на них затраченным, а тем его количеством, которое они *сберегают* покупателю» (1, т. 32, *98*). Поэтому отношения людей представляют собой взаимный обмен услуг, соответственно и стоимость фиксирует отношение между услугами. В полном соответ-

ствии с таким определением стоимости Бастиа и рассматривает отношение между трудом и капиталом как сделку, в которой капиталист и рабочий противостоят друг другу как покупатель и продавец экономических услуг. Таким нехитрым способом он сводит все экономические отношения людей к одной форме — услуге и рассматривает буржуазное общество как общество взаимных услуг. Однако такое сведéние «не является научным хотя бы даже формально, когда все сводилось бы к некоторому действительному экономическому отношению путем отбрасывания того различия, в котором заключается развитие; нет, здесь отбрасывают то одну, то другую сторону, чтобы то с одной, то с другой стороны сконструировать некое тождество» (1, т. 46, ч. 1, *197*). Иными словами, превращение содержательной формы в формальную происходит у Бастиа именно потому, что он удаляет момент различия в движении этой формы и сводит ее содержание к чисто поверхностному тождеству.

Однако основное внимание Маркс уделяет все-таки критике классической политической экономии, и здесь далектика формы и содержания играет решающую роль в его анализе. Действительно, основной порок классической политической экономии Маркс видел в том, что она не исследует стоимость со стороны формы, свою же главную заслугу он видел в том, что произвел этот анализ. Уже этого достаточно для того, чтобы понять, какое место занимает диалектика формы и содержания в марксистской методологии. И здесь же нужно отметить, что диалектика формы и содержания, реализованная Марксом в учении о форме стоимости, еще не проанализирована с той тщательностью, которой она заслуживает, что и заставляет автора обратиться еще раз к этой проблеме.

Клáссическая политическая экономия своего наивысшего развития достигает в работах Д. Рикардо, поэтому и критика Маркса направлена главным образом на основные положения его учения. Прежде всего необходимо отметить, что Рикардо последовательно придерживался основополагающего принципа своей системы — определения стоимости товара общественно необходимым количеством содержащегося в нем труда, т. е. утверждал трудовую теорию стоимости. Количество труда, затраченного на производство товаров, выражается во времени, а величина стоимости отдельного товара равна определенному количеству времени, необходимого для его производства. При этом Рикардо учитывал и редукцию труда, поскольку считал, что в обществе всегда существует регламентация всех видов труда, а стоимость — совокупный общественный труд — измеряется наименее производительным трудом, который и выступает как «труд вообще».

И все же Рикардо не может последовательно реализовать в своем учении закон стоимости, т. е. показать, что все товары обмениваются в соответствии с общественно необходимым количеством содер-

жащегося труда. Особенно остро данная проблема встала при обмене живого труда на овеществленный, т. е. при обмене между наемным трудом и капиталом. Ведь наемный труд — тоже товар, и вот оказывается, что то количество продуктов, которое можно приобрести на заработную плату, значительно меньше того их количества, которое производится с помощью наемного труда. Поэтому у Рикардо и получается, «что на наемный труд *закон стоимости* не распространяется» (1, т. 26, ч. 2, *438*), и это противоречие в его учении злорадно подметил уже Мальтус. Аналогичная ситуация и с взаимоотношением закона стоимости и закона средней нормы прибыли, где у Рикардо также имеется противоречие, разрешить которое он так и не смог.

Противоречия в учении Рикардо успешно разрешил только Маркс, и он это смог сделать прежде всего потому, что в теории стоимости полностью реализовал диалектику формального и содержательного. Рикардо же выполнил только первую часть указанной работы — обосновал формальный момент, тогда как содержательный аспект в его теории стоимости полностью отсутствует, и причины этого позднее будут указаны. Действительно, Рикардо совершенно правильно выделил труд в качестве основы — субстанции стоимости, рассматривая его как качественно однородный, равный человеческий труд, различные порции которого отличаются друг от друга только количественно, т. е. как разные величины рабочего времени. Поэтому «товары обмениваются в том отношении, в каком они представляют одинаковые количества рабочего времени, то их бытие как овеществленного рабочего времени... есть то, что их *объединяет*, то, что составляет их *тождественный элемент*» (1, т. 26, ч. 3, *128*).

Однако такое тождество есть чисто формальное тождество, так как оно учитывает только то одинаковое, что имеют все порции труда между собой, и отвлекается от тех различий, которые имеются между ними. А различия есть, и они возникают прежде всего потому, что все эти порции труда являются порциями частного труда и потому экономически очень неоднородны, т. е. характеризуются различной производительностью труда, его интенсивностью и т. д. Поэтому непосредственное измерение стоимости рабочим временем крайне трудный процесс, часто оказывающийся абсолютно неразрешимым для товаровладельцев, решивших обменять продукты своего труда. Это приводит к тому, что в процессе исторического развития обмена товаровладельцы «выделяют один товар из общей массы товаров, все измеряют свои стоимости в потребительной стоимости этого выделенного товара и поэтому превращают содержащийся в этом исключительном товаре труд непосредственно *во всеобщий, общественный* труд» (1, т. 26, ч. 3, *147*).

Означает ли это, что теперь необходимость измерения стоимости рабочим временем отпадает? Нет, не означает, так как во всяком

обществе то рабочее время, которого стоит производство жизненных средств, должно интересовать людей (1, т. 23, *81*). И особенно это интересует людей в буржуазном обществе, так как здесь товарная форма обмена веществ между людьми является господствующей, и потому учет и распределение рабочего времени по отраслям производства становится общественно необходимой задачей. Следовательно, в буржуазном обществе измерение стоимости идет двояким способом — рабочим временем и с помощью всеобщего эквивалента, что в конечном итоге обусловлено двойственной природой труда в капиталистическом обществе.

Итак, К. Маркс обосновывает не просто стоимость, как Д. Рикардо, но ее определенную историческую форму, т. е. стоимость в буржуазном обществе, и это подлинно диалектическое определение стоимостной формы, так как здесь оба момента формы — тождество (измерение рабочим временем) и различие (измерение всеобщим эквивалентом) — неразрывно связаны друг с другом. Эта неразрывность проявляется прежде всего при объяснении природы прибавочной стоимости, т. е. при разрешении того противоречия, которое оказалось неразрешимым для школы Рикардо. И вся сложность здесь в том, что при обмене живого труда на овеществленный Рикардо не делает различия между двумя сторонами стоимости, а различие здесь существенное. Действительно, ведь капиталист платит рабочему за живой труд, который может быть выражен в рабочем времени, трудом овеществленным — деньгами, отождествляя тем самым оба момента стоимости.

Однако здесь имеется не только тождество, но и различие, которое заключается в том, что живой труд есть всегда величина переменная, т. е. труд в текучем состоянии, в деятельном бытии постоянно увеличивает свою производительную силу, так как «в силу всеобщего экономического закона... живой труд постоянно становится производительнее» (1, т. 46, ч. 1, *75—76*). Иначе обстоит дело с трудом овеществленным: так как в нем заключено только прошлое рабочее время, то по отношению к времени функционирующего живого труда оно всегда представляет меньшую величину. Иными словами, так как «издержки производства постоянно падают... рабочее время постоянно обесценивается» (1, т. 46, ч. 1, *76*). Поэтому количество живого труда, необходимого для производства единицы продукции, постоянно уменьшается, и это образует количественное различие между стоимостью и меновой стоимостью товара. По отношению же к товару рабочая сила данное различие меновой стоимости и стоимости образует прибавочную стоимость, которая безвозмездно присваивается капиталистом. И поскольку постоянное обесценивание овеществленного труда является экономическим законом, то таким же экономическим законом при капитализме является и борьба рабочих за повышение заработной платы.

Отсутствие у Рикардо анализа стоимости со стороны формы как раз и обусловило то, что «у него наемный труд и капитал выступают не как исторически определенная общественная форма, а как данная природой форма для производства богатства как потребительной стоимости. Это означает, что форма наемного труда и капитала как таковая — именно потому, что она понимается как данная природой — оказывается *безразличной* и берется не в ее *определенной* связи с формой богатства, подобно тому как и само богатство, в его форме меновой стоимости, выступает у Рикардо как чисто формальное опосредствование своего вещественного существования» (1, т. 46, ч. 1, *287*).

Этот формализм Рикардо имеет под собой как социальные, так и гносеологические корни. Рикардо является буржуазным мыслителем, и поэтому он рассматривает существующие экономические отношения как вечные, неизменные и вполне соответствующие «естественной» — эгоистической — природе человека. Такую социальную установку вполне устраивала позиция крайнего номинализма в логике, для которой в действительности существуют лишь единичные, неизменные и обособленные друг от друга экономические явления, а общее — стоимость — есть абстракт, извлеченный из этих обособленных явлений. Взаимосвязь между общим (стоимостью) и отдельными явлениями осуществляется у Рикардо с помощью формальной дедукции, которая опирается на принцип формального тождества А=А и полностью исключает принцип различия А и не-А. И последнее не случайно, так как различие в своем развитии приходит к противоположности и противоречию, разрешение которого ведет к отрицанию существующих отношений, а этого Рикардо никак допустить не может.

Но что можно познать с помощью формальной дедукции? Только те признаки, которые совпадают с выделенной субстанцией — понятием стоимости, поскольку Рикардо пытался с ее помощью прямо и непосредственно согласовать эмпирические факты с всеобщим основоположением своей системы. Это метафизическое понимание взаимоотношения между всеобщим и единичным как раз и заставляло Рикардо выделять в экономических явлениях только те признаки, которые совпадали с исходным понятием стоимости, и наоборот, отбрасывать те, которые этому понятию противоречили. Но поскольку он понимал, что одна общность — тождество — здесь не обеспечит истинности познания, то пытался затем выделить и специфические черты — различие — в рассматриваемых экономических явлениях. Здесь уже приходилось прибегать к индукции, а так как она органически не была связана с дедукцией, то специфические определения, полученные с ее помощью, оказались безразличными (формальными) тем определениям, которые были получены с помощью дедукции. В итоге и оказалось, что теоретические определения, получен-

ные таким путем, непременно заключали в себе противоречия, и известно, сколько стараний приложили Рикардо и его последователи, чтобы их устранить.

Так, например, было с обоснованием прибавочной стоимости и прибыли, когда Рикардо пытался непосредственно подвести их под закон стоимости. Поскольку он прежде всего фиксирует их тождество закону стоимости, то определения прибыли и прибавочной стоимости первоначально совпадают у него друг с другом. Но затем он пытается выделить и их различие, которое усматривает уже не в отношении к тому же закону стоимости, но отыскивает в явлениях эмпирической реальности. Однако при таком непосредственном отождествлении теоретических и реально-эмпирических определений оказывается, что они противоречат друг другу, и если Рикардо и ликвидирует эти противоречия, то только в «словесных фикциях», т. е. хочет «при помощи болтовни отделаться от трудностей, заключающихся в противоречивых определениях вещей» (1, т. 26, ч. 3, *133*). По той же причине он не может обосновать прибавочную стоимость и прибыль как формы стоимости, так как оба момента формы — тождество и различие — разрываются и реализуются в его исследовании обособленно друг от друга, и это приводит к тому, «что Рикардо не отличает *прибавочную стоимость* от *прибыли* и вообще, подобно остальным политико-экономам, грубо и без понимания обращается с *определениями формы*» (1, т. 26, ч. 2, *233*).

В конечном итоге все недостатки учения Рикардо коренятся в формальном определении труда, образующего стоимость. Так, уже подчеркивалось, что Рикардо совершенно правильно выделяет труд в качестве единственного источника стоимости и тем самым утверждает точку зрения монизма в политической экономии. Однако труд — это многослойный и противоречивый феномен, и поэтому возникает вопрос: какой труд имеет в виду Рикардо? Только «труд вообще», т. е. труд в том его аспекте, в котором учитываются только его физиологические и психологические затраты, и данный момент труда характерен для любого труда, совершаемого в обществе. С этой стороны труд рассматривается как «процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек своей собственной деятельностью опосредствует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой» (1, т. 23, *188*).

Однако труд есть не только отношение человека к природе, но одновременно он выступает и как отношение человека к человеку, и с этой стороны труд уже существует как определенная социальная деятельность, протекающая в конкретно-исторических условиях, т. е. характеризуется как определенная общественная форма. Эти две стороны труда всегда неразрывно связаны друг с другом, и потому изменение одной из них неизбежно влечет за собою и изменение другой. Рикардо же учитывал только одну сторону труда, ту, которая высту-

нает как субстанция стоимости, и то, что она является одновременно и субъектом всех своих изменений, он не раскрыл. Поэтому для него главная задача — определение величины стоимости товаров, а величина эта «различна в зависимости от того, содержат ли они больше или меньше этой субстанции. Форма же — особое определение труда, как создающего меновую стоимость, или выражающегося в меновых стоимостях,— *характер* этого труда, у *Рикардо не исследуется*» (1, т. 26, ч. 2, *176*).

У Маркса же всеобщее и особенное определение труда находится в диалектическом единстве, и единство это проявляется прежде всего в их взаимодействии. Так, труд, как «вечное естественное условие человеческой жизни», порождает различные социальные формы обмена деятельностью между людьми, в том числе и товарную форму. Однако развитие последней приводит к тому, что в определенных исторических условиях экономически значимой становится именно та сторона труда, которая связана с одинаковыми для любого труда затратами — физиологическими затратами. Но это становится возможным прежде всего благодаря тому, что такой же одинаковостью начинает характеризоваться и социальная форма труда, так как развитому товарно-капиталистическому производству присуще «безразличие к определенному виду труда». Потому именно в буржуазном обществе «особые навыки труда все более становятся чем-то абстрактным, безразличным, а труд все более и более становится *чисто абстрактной деятельностью*, деятельностью чисто механической, а потому безразличной, индифферентной к своей особой форме; становится всего лишь *формальной* или, что то же самое, всего лишь *вещественной* деятельностью, деятельностью вообще, безразличной по отношению к форме» (1, т. 46, ч. 1, *248*).

Следовательно, сведение социальной формы труда к «всего лишь вещественной деятельности» является условием измерения стоимости физиологическими затратами, а не наоборот, как это выходит у Рикардо. И такая ошибка опять-таки не случайна, но имеет в своей основе как социальные, так и гносеологические корни. Действительно, как буржуазный мыслитель он стремится обосновать вечность и неизбежность капиталистического способа производства, и эта внеисторическая точка зрения приводит Рикардо к тому, что он отождествляет всеобщее и особенное определения труда. И такое отождествление тем более возможно, что при капитализме они действительно совпадают.

Разделить всеобщее и особенное в генезисе трудовой деятельности удалось только Марксу, и удалось главным образом потому, что он опирался на материалистическую диалектику как логику и теорию познания. И диалектика позволяет не только расчленить эти моменты, но и указать их определенность, т. е. форму, которая специфически характеризует труд, организованный стоимостной фор-

мой. Так вот, форма стоимости — меновая стоимость — как форма организации общественного труда не является его имманентной формой, но есть внешняя ему, формальная форма, т. е. безразличная по отношению к процессу функционирования труда. Однако процесс труда здесь понимается уже не в том значении, в каком он представлен у Рикардо, в данном случае имеется в виду та его форма, которая представлена у Маркса диалектикой абстрактного и конкретного труда.

Конкретный труд выступает прежде всего как определенный род производительной деятельности. «Последний определяется своей целью, характером операций, предметом, средствами и результатом. Труд, полезность которого выражается таким образом в потребительной стоимости его продукта или в том, что продукт его является потребительной стоимостью, мы просто назовем полезным трудом» (1, т. 23, *50*). Поэтому конкретный труд есть процесс, в котором человек посредством своей деятельности изменяет внешнюю природу, приспосабливая ее для удовлетворения физических и духовных потребностей. Однако в конкретном труде человек изменяет не только внешнюю, но и свою собственную природу. И такой момент — изменение природы человека посредством труда — является принципиальнейшим как для уяснения экономических взглядов Маркса, так и для понимания всей его философской концепции.

Действительно, в экономическом «измерении» результат конкретного труда — потребительная стоимость, и этот факт был в общем-то известен и до Маркса. Однако для Маркса потребительные стоимости — не просто носители стоимости, но являются для него главным образом носителями человеческой культуры, в которых закреплены закономерности ее становления и развития. Поэтому для философии марксизма именно трудовая деятельность есть та сфера, где происходит освоение известных предметов культуры и где формируются все истинно человеческие «измерения», и, следовательно, с изменением общественного труда, «изменяются и сами производители, вырабатывая в себе новые качества, развивая и преобразовывая самих себя благодаря производству» (1, т. 46, ч. 1, *483*).

Итак, конкретный труд в «Капитале» Маркса рассматривается не только как сфера для производства потребительных стоимостей, но прежде всего как сфера для производства самого человека, его сущностных характеристик. Однако в буржуазном обществе эта сторона труда не учитывалась экономическим механизмом, так как она не оказывала существенного влияния на функционирование «собственно материального производства». Поэтому конкретный труд здесь был сведен к «простой абстракции деятельности», т. е. был односторонней абстрактной деятельностью, и это послужило основой для измерения конкретного труда его противоположностью — абстрактным трудом.

И все же на определенном этапе развития буржуазного общества — в эпоху крупного машинного производства — уже обнаруживается, что забвение всеобщих закономерностей функционирования человеческого труда, воплощенных в предметах как потребительных стоимостях, делает невозможным и существование труда в особенной форме, т. е. как производство меновых стоимостей. Более конкретно это означает, что функционирование труда на стоимостной основе исчерпывает свои возможности уже в пределах буржуазной формации, и дальнейшее развитие общественного поизводства возможно только в том случае, если в его движение будут включены и те предметные характеристики культуры, которые заключены в предметном богатстве потребительных стоимостей. В данном пункте как раз и обнаруживается противоречие между всеобщей и особенной формой труда, но разрешить его в пределах капиталистического способа производства невозможно, так как это требует изменения всей его сущности.

Здесь же обнаруживается и тот факт, что стоимостная форма не является имманентной формой живого человеческого труда, но она есть равнодушная, внешняя — формальная — форма, поскольку человеческий труд может функционировать и без нее, и даже более успешно. Поэтому те характеристики труда, которые вскрыла классическая политическая экономия, не являются его объективными характеристиками, и *действительно, ведь затраты физической и* психической энергии не характеризуют человеческий труд специфическим образом, а наоборот, отождествляют его с тем трудом, который выполняют и животные. Содержательной же формой человеческого труда является такая его форма, которая следует своему собственному содержанию, и это возможно только в том случае, если труд сам себя обусловливает, т. е. делает универсальную логику предметов своей собственной логикой, и потому выступает как «постоянное, длящееся «отрицание» наличных, чувственно воспринимаемых форм вещей, их изменение, их «снятие» в новых формах, протекающее по всеобщим закономерностям, выраженным в идеальных формах» (32, т. 2, *225*).

Эта форма труда возникает вместе с преобразованием капиталистического общественного строя в коммунистический, так как здесь совершается переход от труда «совместного» к труду «всеобщему», который обобществляет средства производства в масштабе всего общества, и его функционирование приобретает характер целостной деятельности, т. е. «всеобщий» труд осуществляется как совокупное целое, как «органическая целостность». Развитие «всеобщего» труда на основе «универсальных сил природы» и человеческого общения предполагает наличие таких же универсальных субъектов труда, поскольку сознательное управление процессом развития «всеобщего» труда требует от них знания таких же всеобщих зако-

номерностей развития реальной действительности. Поэтому здесь происходит превращение человека из агента непосредственного процесса производства в сознательного и свободного творца социального развития. Тем самым совершается скачок от естественноисторической необходимости, стихийно реализуемой в движении антагонистических формаций, к планомерному и сознательному развитию коммунистического общества в рамках всемирно-исторической необходимости.

Нетрудно заметить, что у Маркса в «Капитале» прообразом «всеобщего» труда выступает труд конкретный, т. е. связанный с преобразованием предметов природы на основе орудийной деятельности. Однако в капиталистическом производстве характеристики «всеобщего» труда существуют еще в неразвитом виде, еще «в-себе», так как конкретный труд здесь ограничен потребностями «собственно материального производства», т. е. функционирует только как деятельность, направленная на производство непосредственных материальных условий человеческой жизни. И все же Маркс увидел в конкретном труде не только деятельность по производству потребительных стоимостей, но и деятельность по производству самого человека, его сущностных характеристик. Поэтому если бы он не ввел последнего аспекта в свой анализ, то «Капитал» не вышел бы за пределы той проблематики, которую исследовали буржуазные политэкономы, и не стал бы именно «Критикой политической экономии». Рикардо, например, также анализировал потребительную стоимость и конкретный труд, но они не имели существенного значения для его анализа и потому постепенно исчезали из его исследования, в котором главную роль играли меновая стоимость и абстрактный труд.

В «Капитале» же конкретный и абстрактный труд выступают как рефлексивные — соотносительные — понятия, и Маркс показывает, как, например, расширение и углубление трудовой деятельности, усложнение ее содержания и творческого характера (т. е. развитие той стороны труда, которая отражается в понятии конкретного труда) неизбежно влечет за собой уменьшение роли и значения абстрактного труда. И наоборот, разделение целостной человеческой деятельности и сведение ее к узкой профессионализации, социально закрепленной за определенными классами, неизбежно оборачивается развитием товарного характера отношения между людьми, и как следствие этого — выдвижение стоимости в качестве главного регулятора общественных отношений. Такая диалектическая взаимосвязь абстрактного и конкретного труда была впервые доказана Марксом, и, по его собственным словам, этот «пункт является отправным пунктом, от которого зависит понимание политической экономии» (1, т. 23, *50*).

Действительно, если обратиться, например, к форме стоимости, то

ее невозможно правильно определить, если не учитывать двойственной природы труда. Так было, в частности, и у Аристотеля, который первым проанализировал «...форму стоимости наряду со столь многими формами мышления, общественными формами и естественными формами» (1, т. 23, *68*). Как известно, Аристотель берет две пропорции и утверждает, что «5 лож=1 дому» не отличается от «5 лож=такому же количеству денег» (1, т. 23, *69*). Действительно, внешне эти пропорции ничем не отличаются друг от друга, поскольку представляют собой одну и ту же форму обмена. Но Аристотель ищет здесь не формальное тождество, но тождество конкретное, которое бы выражало не только сходство, но и различие данных пропорций. А они действительно очень разные, поскольку в одном случае: «5 лож=1 дому» — труд определяет форму стоимости, а в другом: «5 лож=такому-то количеству денег», наоборот, труд определяется формой стоимости. Диалектический гений Аристотеля заключается в том, что он как раз и фиксирует это различие и, не удовлетворяясь формальным тождеством, ищет тождество конкретное, т. е. тождество противоположностей. А противоположности здесь действительно существуют, так как, с одной стороны, приравниваются реальные предметы — дом, ложе, а с другой, выступают деньги.

Так вот, Аристотель как раз и ищет ту общую субстанцию, которая лежит в основе обмена как дома, так и ложа, как ложа, так и денег, и делает их тем самым соизмерениями. Однако поиски Аристотеля не увенчались успехом, так как он не находит такой субстанции и потому утверждает, что «в действительности вещи столь различные не могут стать соизмеримыми» и, следовательно, «должна существовать какая-то единица (измерения), причем (основанная) на условности, и потому она зовется номисма; в самом деле, она делает все соизмеримым, ибо все измеряют моментами» (4, т. 4, *157*). Следовательно, Аристотель не находит той внутренней субстанции, которая полагает как свои модусы обе стороны обмена — и товар, и деньги. Поэтому он склоняется к субъективизму и объявляет стоимость, выраженную в деньгах (монеты), чисто условной вещью, устанавливаемой по договоренности между людьми.

Однако, как доказал Маркс, форма стоимости имеет объективный характер, и ошибка Аристотеля заключалась в том, что он не увидел ее субстанции в труде, и не просто в труде, но в его диалектике, выраженной во взаимоотношении абстрактного и конкретного труда. Действительно, ведь первое уравнение Аристотеля: «5 лож=1 дому» — это выражение простой формы стоимости, в которой абстрактный труд еще не развит и стоимость определяется в непосредственном обращении к продуктам конкретного труда. Однако второе уравнение: «5 лож=такому-то количеству денег» — это уже выражение денежной формы стоимости, для которой характерно диаметрально противоположное отношение между абстрактным и конкретным

трудом, так как здесь уже стоимость полностью определяется овеществленным абстрактным трудом. Непосредственно сопоставлять такие противоположные формы стоимости, как это делал Аристотель, нельзя, так как в этом случае выпадают опосредствующие звенья — развернутая и всеобщая форма стоимости, без которых генезис абстрактного и конкретного труда будет неполным. Понятие труда как раз и отражает весь цикл противоречивого развития абстрактного и конкретного труда, а каждая конкретная форма стоимости характеризуется исторически определенным соотношением абстрактного и конкретного труда.

Итак, можно отметить, что без понимания диалектики формы и содержания невозможно правильно уяснить генезис фундаментального понятия «Капитала» — понятия стоимости и ее формы. И не только стоимость, но и другие важнейшие категории главного произведения Маркса также невозможно понять без диалектики формы и содержания, что в частности, подтверждает и анализ функций денег в «Капитале». Так, рассматривая деньги как средство обращения, Маркс отмечает, что здесь «...мы будем рассматривать весь процесс лишь со стороны формы, следовательно, лишь смену форм, или метаморфоз, товаров, которая опосредствует общественный обмен веществ» (1, т. 23, *114*). Прежде всего необходимо отметить, что в данном случае Маркс имеет в виду формальную форму, поскольку здесь смена формы никак не влияет на изменение содержания, т. е. стоимость во всех этих случаях остается неизменной. И это обусловлено тем, что здесь анализируется форма простого товарного обращения, главной целью которого является перемещение товаров как потребительных стоимостей.

Однако уже в пределах простого товарного обращения появляется форма Д—Д , которая отражает движение ростовщического капитала. Это первая форма капитала, и потому она одновременно выступает и как форма «капитала вообще», т. е. содержится в любой форме капитала. Но поскольку она первая форма капитала, то ее главная задача заключалась в том, чтобы отделить себя от ближайшего рода — простого товарного обращения, и в реальной действительности это выражалось в том, что движение ростовщического капитала нигде не пересекалось с движением товаров.

Последнее было обусловлено тем, что сфера обращения и сфера производства еще не представляют собой действительных противоположностей, т. е. таких, которые не существуют друг без друга. Поэтому «форма приносящего проценты денежного капитала столь же независима от развития ступеней производства... как и купеческое имущество, и поэтому исторически она появляется до развития капиталистического производства, на основе которого она образует лишь вторичную форму. Как и купеческому имуществу, ей достаточно быть капиталом лишь *формально*, капиталом в той его функции,

в которой он может существовать до того, как он овладел производством, а только овладевший производством капитал является основой специфически особого исторического способа общественного производства» (1, т. 47, *29*). Следовательно, ростовщический капитал является капиталом лишь формально, так как он замкнут на свое собственное движение, и потому процесс его функционирования не влияет на величину стоимости, т. е. она остается неизменной. Правда, ростовщик при возвращении денег получает процент, но процент здесь отражает не возрастание стоимости в общественном производстве, но только факт неэквивалентного обмена, который присущ производству, основанному на рабском труде.

Содержательной же формой капитал становится тогда, когда он полностью овладевает процессом производства, т. е. становится промышленным капиталом, и исторически это соответствует развитому буржуазному производству. Однако переход к содержательной форме совершается уже в пределах простого товарного обращения, когда среди обмениваемых потребительных стоимостей появляется такая, которая способна изменить содержание обмена — стоимость, подчиняясь при этом законам товарного обращения. Такой потребительной стоимостью обладает, как известно, товар рабочая сила, и ее включение в процесс обмена как раз и знаменует собой появление капиталистического способа производства. Его развитие характеризуется уже тем, что капитал здесь постоянно изменяет содержание общественного производства, т. е. его стоимость, и изменяет не только количественно — его величину, но и качественно — постоянно революционизирует весь процесс общественного труда.

Отбрасывает ли содержательная форма — промышленный капитал «форму вообще» — капитал ростовщический? Нет, но ростовщический капитал является, по словам Маркса, лишь «вторичной», т. е. формальной, формой, той формой, которая не является формой содержания. Более того, благодаря «форме вообще», т. е. той общей форме Д—Д, которая лежит в основе и промышленного, и ростовщического капитала, становится возможным переход их друг в друга и соответственно превращение содержательной формы в формальную и обратно. Действительно, ведь всякий промышленный капиталист может превратить свой капитал в деньги и отдавать их под проценты, как и наоборот, всякий ростовщик может на имеющиеся у него деньги организовать свое «дело».

Диалектика формы реализуется в «Капитале» не только в анализе взаимоотношения промышленного и ростовщического капитала, но и в генезисе самого промышленного капитала, где Маркс также выделяет различные ступени формообразования. Так, подчинение общественного производства капиталу выступает первоначально как присвоение чужого труда посредством уже имеющихся форм эксплуатации, которые, как правило, основываются на прямом принужде-

нии работника. Основной формой прибавочной стоимости здесь выступает абсолютная прибавочная стоимость, а ее получение базируется на тех формах труда, которые были известны и докапиталистическим формациям. Такой процесс взаимоотношения труда и капитала Маркс называет «*формальным подчинением труда капиталу*. Это — *всеобщая* форма всякого капиталистического процесса производства; но это есть вместе с тем *особенная* форма наряду с развитым *специфически-капиталистическим способом производства*, так как последний заключает в себе первую, между тем как первая вовсе не обязательно заключает в себе последнюю» (1, т. 49, *74—75*).

Данная всеобщая форма как раз и является формальной формой буржуазного производства, так как она не содержит в себе того специфического различия, которое отличает капиталистический способ производства от всех предыдущих. А различие это появляется в развитом капиталистическом производстве и заключается в том особенном характере труда, который здесь функционирует. Действительно, труд в зрелом буржуазном обществе основан на широком использовании машин, благодаря чему процесс производства превращается в сознательное применение всех достижений науки и культуры. Все это неизмеримо повышает производительную силу общественного труда, но поскольку она выступает как принадлежность капитала, то и служит только для получения относительной прибавочной стоимости. Такое подчинение труда капиталу Маркс называет реальным, и в данном случае уже имеется в виду содержательная связь труда и капитала, так как здесь процесс производства стоимости отличается не только количественно, как при формальном подчинении, но и качественно, что связано прежде всего с качественным преобразованием процесса труда на основе капитала.

До сих пор в работе говорилось о тех аспектах диалектики формы и содержания, которые были развиты Гегелем и на материалистической почве переосмыслены Марксом. Однако автор «Капитала» не только воспринял достижения Гегеля в данной области, но и сам развил те моменты взаимоотношения формы и содержания, которые на почве идеализма не удается адекватно воспроизвести. Прежде всего это относится к превращенной форме, т. е. тому теоретическому феномену, который впервые был разработан Марксом и реализован им в ходе осмысления сложных взаимоотношений между формой и содержанием.

Исходным пунктом для понимания логического значения превращенной формы является положение Гегеля об удвоении формы. Следует напомнить, что он первым обосновал двойственный характер формы, однако проанализировал только содержательную форму, тогда как внешняя (формальная) форма им глубоко не исследовалась. Интерес Гегеля исключительно к содержательной форме обусловлен тем, что только она, по его мнению, способна выразить те

всеобщие законы развития, которые положены Абсолютной идеей. А поскольку Гегель был убежден в том, что ее законы являются самой глубокой сущностью познаваемых предметов, то все свои усилия он и направил на исследование содержательной формы.

Однако Маркс показал, что и внешняя (формальная) форма также способна к развитию, и не просто к развитию, но к развитию до противоположности содержательной форме. Так, уже рассмотренный ростовщический капитал развивается до ссудного капитала, который не просто противостоит промышленному капиталу, но является его *противоположностью*, так как движение ссудного капитала прямо противоположно движению промышленного капитала. Но поскольку всякая противоположность является отрицанием того, чему она противополагается, то отрицание ссудным капиталом промышленного оборачивается их «снятием» в новой форме — финансовом капитале, который выступает уже как конкретное тождество данных противоположностей. Поэтому превращенная форма — это внешняя (формальная) форма, которая превращается в свою противоположность, благодаря чему соединяется с содержательной формой, образуя тем самым новую форму развития предмета.

Здесь необходимо отметить, что превращенная форма в своем развитии от безразличного тождества до противоположности с содержательной формой проходит ряд этапов — превращений, каждый из которых может быть зафиксирован как определенное формообразование. Так, рассматривая генезис заработной платы, Маркс выделил стоимость рабочей силы как ее содержательную форму. Внешней (формальной) формой в данном случае является «цена труда», которая выступает «в виде определенного количества денег, уплачиваемых за определенное количество труда» (1, т. 23, *545*). Превращенными формами цены труда являются повременная и поштучная заработная плата, представляющие собой исторически определенные формы оплаты труда рабочих. При этом поштучная заработная плата выступает как «наиболее соответствующая капиталистическому способу производства» (Маркс), так как способствует постоянному росту производительности труда, что в конечном итоге является решающим для устранения заработной платы как определенной исторической формы распределения материальных благ в обществе.

Отличительной особенностью функционирования превращенных форм является их принадлежность сфере наличного бытия, сфере видимости, благодаря чему они и схватываются обыденным сознанием прежде всего. А поскольку превращенные формы существуют на поверхности явлений обособленно как друг от друга, так и от порождающей их основы — формы содержательной, то и воспринимаются они эмпирическим сознанием как самостоятельные и независимые друг от друга формообразования. Их определенность в этом случае начинает усматриваться не в содержательной форме, но в

том реальном материале, в который они воплощаются. И тогда кажется, что золоту от природы свойственно быть всеобщим эквивалентом, что ссудный процент приносят деньги, что заработная плата прямо зависит от произведенного количества потребительных стоимостей. И такое переворачивание тем более возможно, если учесть, что «посредствующее движение исчезает в своем собственном результате и не оставляет следа» (1, т. 23, *102*).

Объективной основой существования превращенных форм является тот специфический характер материального производства, который присущ буржуазному обществу, где реально происходит то смешение социальных и природных свойств предметов, которое затем уже отражается в повседневном сознании людей. Именно на поверхности буржуазной действительности кажется, что земля приносит ренту, ссудный капитал — процент, а ценой труда выступает заработная плата. А поскольку общий ход капиталистического производства интегрально не схватывается и целостно не осмысливается, то превращенные формы начинают восприниматься как иррациональные превращенные формы, так как для обыденного сознания они существуют в их оторванности от внутреннего механизма и закономерностей капиталистического производства. Однако повседневное сознание ассимилирует превращенные формы и существует среди них вполне естественно, поскольку ориентировано на превращенные формы как реальной практикой, так и теорией, обслуживающей эту практику,— вульгарной политической экономией, которая занималась только классификацией, каталогизацией и описанием превращенных форм.

Преодолеть буржуазное воззрение на превращенные формы удалось только Марксу, и удалось прежде всего потому, что он провел их анализ с принципиально противоположных классовых позиций, что повлекло за собой существенные сдвиги в самой методологии познания. Социальной позиции пролетариата в логике соответствует материалистическая диалектика, выступающая в данном случае и как теория познания, которая не только служит средством объяснения действительности, но является и орудием ее изменения. Именно материалистическая диалектика вскрывает действительное происхождение иррациональных форм, прослеживает их многочисленные опосредствования, которые как раз и составляют исторический генезис и развитие превращенных форм.

Последнее оказалось возможным благодаря критической направленности материалистической диалектики, ее негативному отношению как к тем представлениям, которые возникают на основе непосредственной видимости явлений, так и к учениям, которые возводят такие представления в ранг научных теорий. Поэтому в теории критическая работа была связана прежде всего с преодолением методологической несостоятельности буржуазной политической экономии,

с выявлением ее недостатков в анализе внутренней взаимосвязи различных формообразований буржуазной экономики. И здесь оказалось, что коренным пороком буржуазной методологии является ее неспособность проанализировать все существующие экономические формы в чистом виде, т. е. отвлекаясь от той особой эмпирической определенности, которую они приобретают в капиталистическом обществе. Поэтому здесь необходимо было «прежде всего отвлечься от всех моментов, которые не имеют ничего общего со сменой форм и образованием форм как таковыми» (1, т. 24, *32*). Иными словами, марксистская методология утверждает, что подлинное начало исследования превращенных (как и любых других) форм может быть только там, где происходит их рассмотрение в чистом виде, и на этой основе образуются «формы как таковые», «формы вообще», т. е. прежде всего необходимо решить те проблемы, которые были рассмотрены в начале данной работы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенный в книге анализ становления диалектико-материалистической концепции содержания и формы был направлен на выявление имманентной логики развития этих категорий как в русле материализма, так и в идеалистических системах. Проблема взаимоотношения содержания и формы сознательно формулируется, как показано в работе, уже в античной философии, и впервые попытки ее разрешения проводились с диаметрально противоположных позиций. Так, «линия Демокрита» всегда отдавала предпочтение содержательному моменту познания, тогда как «линия Платона», наоборот, все свое внимание концентрировала на формальной стороне мышления.

Дальнейшее развитие этих противоположностей, как и любых других действительных противоположностей, не осуществлялось симметрично и равномерно, но одна из них, а именно та, которая связана с формальной стороной познания, берет верх над другой — содержательной, получает преимущественное развитие. И такое опережающее развитие формы имело под собой как гносеологические, так и социальные корни. В области гносеологии это было обусловлено тем, что первоочередной задачей любой науки является создание ее формального аппарата, т. е. определенной совокупности правил и приемов мышления, имеющих обязательное значение для данной сферы познания. В социальной сфере первостепенное значение формы определяется тем, что и здесь обязательна строгая регламентация деятельности людей в политической, нравственной и эстетической сферах. Наивысшего расцвета формализм в науке и социаль-

ной практике достигает в эпоху средневековья, где он воплощается в схоластической философии и строго иерархической системе взаимоотношений людей в обществе.

Философия Нового времени возникла и первоначально развивалась под флагом антиформализма и антисхоластики, что остро проявилось и в деятельности основоположника рационализма — Р. Декарта, и в творчестве родоначальника эмпиризма — Ф. Бэкона, обративших все свое внимание на содержательную сторону познания. Однако конечный итог и рационализма, и эмпиризма очень показателен, так как и окказионализм, в который выродился рационализм, и позитивизм, который завершил развитие эмпиризма, полностью утратили содержательную направленность, заложенную в трудах их основателей. Такой результат свидетельствовал о том, что от формализма в мышлении не избавиться простым его отбрасыванием, т. е. зряшным отрицанием, но здесь требовалось отрицание диалектическое, которое бы включало момент «снятия», удержания того положительного, что имеет в себе формализм.

Неудачи рационализма и эмпиризма убедили Канта в том, что «мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» (18, т. 3, *155*), и поэтому свою основную задачу он видел в том, чтобы объединить содержание и форму познания. Но для такого объединения противоположностей необходимо прежде всего выявить их основание, т. е. выделить то «третье», в чем эти противоположности соотносились бы как его модификации. И Кант в качестве такого основания выделяет деятельность продуктивной способности воображения, которая, по его мнению, как раз и синтезирует содержание и форму познания. Однако субъективизм кантовской позиции сразу же породил волну критики в его адрес, поскольку то, что было объединено деятельностью воображения, не всегда оказывалось автоматически объединенным и в реальной действительности. Попытки Фихте улучшить кантовскую позицию «справа» не увенчались успехом, поскольку он не преодолел субъективизм своего учителя, хотя и более последовательно обосновал категории содержания и формы.

Гегель воспринял диалектическую идею Канта об опосредствованном характере связи между формой и содержанием, однако связь эту он выводил уже не из деятельности продуктивной способности воображения, но из духовно-теоретической деятельности общества. И такой поворот в исследовании категорий содержания и формы позволил ему вскрыть новые пласты во взаимоотношении содержания и формы, и прежде всего выявить исторический характер их взаимосвязи между собой. Именно историческое понимание мышления позволило Гегелю не только обосновать собственную диалектико-идеалистическую концепцию формы и содержания, но и учесть все предшествующие достижения в анализе данных категорий. Благодаря этому ему удалось в историческом становлении научного мышле-

ния выявить различные типы взаимоотношений формы и содержания и зафиксировать их в трех диалектически взаимосвязанных дихотомиях: «форма — сущность», «форма — материя», «форма — содержание».

Одновременно Гегель здесь выявил и определенную логику взаимоотношения содержания и формы, так как диалектический характер их взаимосвязи предполагает определенную последовательность действий мышления в воспроизведении тех опосредствующих звеньев, которые связывают форму и содержание. Это движение мышления может быть содержательным, если совпадает с имманентной логикой исследуемого предмета, и наоборот, оказывается формальным, если следует внешним формам предмета. Гегель здесь вскрывает удвоение формы, так как форма, рефлектированная в самое себя, «есть содержание, а в своей развитой определенности она есть закон явлений. В форму же, поскольку она не рефлектирована в самое себя, входит отрицательный момент явления, несамостоятельное и изменчивое,— она есть равнодушная внешняя форма» (10, т. 1, *298*). Форма, рефлектированная в самое себя, есть внутренняя — содержательная — форма, так как она выражает способ бытия предмета, принцип его организации, необходимую связь его элементов между собой. И такая связь для внутренней формы может быть только диалектической, т. е. основываться на тождестве противоположностей, которые являются неотъемлемыми моментами содержания. Когда же эта диалектика утрачивается и различные стороны предмета уже не являются противоположностями и не составляют противоречия, то теряется и внутренняя форма, которая способствует развитию предмета. В данном случае внутренняя форма превращается во внешнюю, и предмет в своем развитии замыкается сам на себя, так как утрачивает импульс к самодвижению и саморазвитию.

Дальнейшее развитие разработанной Гегелем диалектики формы и содержания было возможно только на почве материализма, так как именно в таком случае удается преодолеть гегелевский идеализм в обосновании данных категорий. И это стало возможным прежде всего благодаря тому, что мышление для философии диалектического материализма уже не есть гегелевское абсолютное мышление, которое существует «до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа» (Гегель), но представляет собой активное отражение реальной действительности в формах деятельности общественного человека. Поэтому и категории начинают выступать для классиков марксизма-ленинизма уже не как формы деятельности Абсолютного духа, но как отраженные в сознании всеобщие формы чувственно-предметной, практической деятельности людей. Это же относится и к категориям содержания и формы, так как и они начинают выступать важнейшими орудиями познания не только в духовной сфере, но и в сфере реально-практической, т. е. в анализе экономических,

политических, нравственных и других отношений в обществе.

Наиболее ярко диалектика содержания и формы воплощена в «Капитале» К. Маркса, где с ее помощью были раскрыты такие важные понятия политической экономии капитализма, как форма стоимости, метаморфоз товаров, формальное и реальное подчинение труда капиталу и другие. Однако Маркс в «Капитале» не только реализовал диалектику содержания и формы, разработанную Гегелем, но и вскрыл новые смысловые пласты во взаимоотношении данных категорий. Прежде всего это относится к понятию превращенной формы, впервые обоснованной К. Марксом для анализа сложных органически развивающихся систем.

В целом предложенное исследование имеет своей целью восполнить тот пробел в материалистической диалектике как логике, который связан с отсутствием в ней конкретно-исторического анализа категорий формы и содержания. Поэтому главным здесь было изучение логической природы содержания и формы, выяснение всеобщего характера их взаимосвязи в научно-теоретическом мышлении, определение методологической роли этих категорий в познании. Следующий шаг в разработке анализируемой проблемы должен состоять в выявлении диалектики содержания и формы в разнообразных формообразовательных процессах как социальной, так и природной действительности, и в решении этой задачи автор видит дальнейшее развитие темы, вынесенной в название работы.

Литература

1. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд.
2. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч.
3. *Аристотель.* Метафизика. М., 1934.
4. *Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1; 1978. Т. 2; 1981. Т. 3; 1984. Т. 4.
5. *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1971.
6. *Гайденко П. П.* Философия Фихте и современность. М., 1979.
7. *Гегель Г. В. Ф.* Соч.: В 14 т. М., 1930—1959.
8. *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет: В 2 т. М., 1970. Т. 1; 1971. Т. 2.
9. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. М., 1970. Т. 1; 1971. Т. 2; 1972. Т. 3.
10. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1; 1975. Т. 2; 1977. Т. 3.
11. *Гоббс Т.* Избр. произв.: В 2 т. М., 1964.
12. *Давыдов В. В.* Проблемы развивающего обучения. М., 1986.
13. Диалектическое противоречие. М., 1979.
14. *Ильенков Э. В.* Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» К. Маркса. М., 1960.
15. *Ильенков Э. В.* К вопросу о природе мышления (По материалам анализа немецкой классической диалектики). Дис. ... докт. филос. наук. М., 1968.
16. *Ильенков Э. В.* Диалектическая логика. М., 1984.
17. История философии. М., 1943.
18. *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1963. Т. 1; 1964. Т. 2; 1964. Т. 3; 1965. Т. 4; 1966. Т. 5; 1966. Т. 6.
19. *Леонтьев А. Н.* Проблемы развития психики. М., 1972.
20. *Леонтьев А. Н.* Деятельность. Сознание. Личность. М., 1975.
21. *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.
22. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1963. Т. 1; 1969. Т. 2; 1974. Т. 3; 1975. Т. 4; 1979. Т. 5; 1980. Т. 6.
23. *Мареев С. Н.* Диалектика исторического и логического и конкретный историзм К. Маркса. М., 1984.
24. *Науменко Л. К.* Монизм как принцип диалектической логики. Алма-Ата, 1968.
25. *Платон.* Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 1; 1970. Т. 2; 1971. Т. 3. Ч. 1; 1972. Т. 3. Ч. 2.
26. Платон и его эпоха. М., 1979.
27. Принципы материалистической диалектики как теории познания. М., 1984.
28. *Рикардо Д.* Соч. Т. 1. М., 1955.
29. *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. М., 1962.
30. Соотношение содержательного и формального в научном познании. Алма-Ата, 1978.
31. *Спиноза Б.* Избр. произв.: В 2 т. М., 1957.
32. *Философская энциклопедия:* В 5 т. М., 1960. Т. 1; 1962. Т. 2; 1964. Т. 3; 1967. Т. 4; 1970. Т. 5.
33. *Фихте И. Г.* Избр. соч. М., 1916. Т. 1.
34. *Шеллинг Ф. В.* Философия искусства. М., 1966.
35. *Шеллинг Ф. В.* Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 1.

От редактора 3
Введение 5
Глава I. Тождество формы и содержания 9
§ 1. Об «абстракциях вообще», или к проблеме начала . . 9
§ 2. К определению «формы вообще» 24
§ 3. О конкретно-историческом характере простой формы . . 33
Глава II. Различие формы и содержания 55
§ 1. О деятельной стороне человеческого мышления . . 55
§ 2. Материя и форма. Проблема сущности и существования . 67
§ 3. О материи и форме мышления 84
Глава III. Единство содержания и формы 105
§ 1. О формальной и содержательной форме 105
§ 2. О взаимодействии формальной и содержательной логики в диалектике 124
§ 3. Диалектика формы и содержания в «Капитале» К. Маркса 134
Заключение 155
Литература 159

Алексей Алексеевич Щитов

СТАНОВЛЕНИЕ ДИАЛЕКТИКО-МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ФОРМЫ И СОДЕРЖАНИЯ

Технический редактор Н. П. Соловьева
Корректор Н. С. Атланова
Обложка М. П. Сафиуллиной

ИБ № 1496

Изд. № 36/2018. Сдано в набор 29.05.89. Подписано в печать 30.06.89. Формат 60x84 1/16. Бумага тип. № 2. Гарнитура обыкновенная новая. Печать офсетная. Усл. кр.-отт. 10,0. Усл. п. л. 9,30. Уч.-изд. 10,37. Тираж 1000. Заказ 133. Цена 2 р.

Издательство Ростовского университета, 344700, Ростов-на-Дону, Пушкинская, 160. Типография им. М. И. Калинина Ростовского областного управления по делам издательств, полиграфии и книжной торговли, 344081, Ростов-на-Дону, Советская, 57.

2 p.